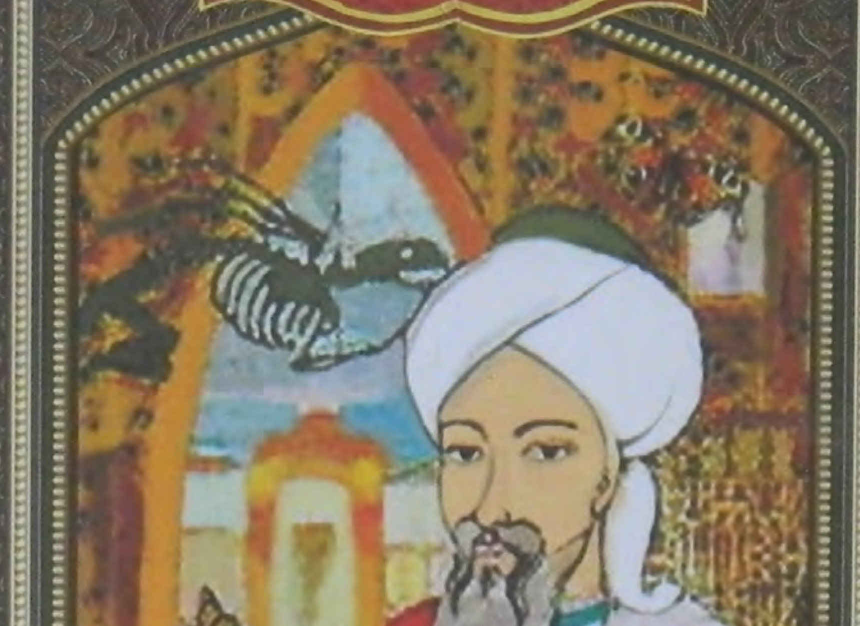
مسکویہ

بوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ الرّازی



BOOKS GIVE US WINGS
NATIONAL BOOK FOUNDATION

مسکویہ:

بوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ الرّازی

(طبیب، فلسفی، سائنس دان، شاعرادیب، ماہرِ اخلاقیات اور مؤرخ)

پروفیسر خادم علی ہاشمی

نیشنل بُک فاؤنڈیشن
اسلام آباد



مصنف: پروفیسر خادم علی ہاشمی

مدیر: مظہر الاسلام

سرورق ڈیزائن: مظہر الاسلام۔ منصور احمد

طبع اول: 2013ء

تعداد: 1000

قیمت: -/200 روپے

کوڈ نمبر: GNU-450

آئی ایس بی این: 978-969-37-0610-9

طابع: پریمئر پرنٹرز، راولپنڈی

نیشنل بک فاؤنڈیشن کی دیگر مطبوعات کے بارے میں معلومات کیلئے رابطہ:

ویب سائٹ http://www.nbf.org.pk یا فون 92-51-9261125

یا ای میل books@nbf.org.pk

انتساب

مرحوم والدین

میاں محمد علی قریشی ہاشمیؒ و محترمہ راج بی بیؒ

جن کی تربیت نے مجھے علم و ادب کی دنیا سے متعارف کیا

اور

رفیقۂ حیات ثریا جبین

جس کے مسلسل تعاون کی وجہ سے میں عمر بھر علمی سرگرمیوں میں منہمک رہا

کے نام

فہرست

دیباچہ

کسی علمی یا تخلیقی کام کرنے میں مصنف یا تخلیق کار کی مسائی میں بہت سے افراد کی معاونت، حوصلہ افزائی، اور بعض اوقات تنقید و تبصرہ ممد و معاون ہوتے ہیں۔ میری مطالعہ کی عادت بچپن میں والد مرحوم میاں محمد علی قریشی الہاشمی کی حوصلہ افزائی سے جلا پائی۔ تعلیم کے مختلف مراحل میں اساتذہ اور ساتھی مددگار ثابت ہوئے۔ جن میں سرِ فہرست قاضی ظہوراللہ مرحوم (ہیڈ ماسٹر این اے سی ہائی سکول جہانیہ)، پروفیسر محمد عظیم بھٹی مرحوم (ایمرسن کالج ملتان) اور ڈاکٹر خواجہ محمد شجاع ناموس مرحوم (ایس ای کالج بہاول پور) تھے۔

عملی زندگی میں آنے کے بعد میرے مطالعہ کی سمت کا تعین بعض کرم فرماؤں کی ہم نشینی میں تشکیل پاتا رہا۔ ان میں میجر آفتاب حسن مرحوم (جامعہ کراچی) اور ان کی قائم کردہ سائنٹفک سوسائٹی پاکستان کے اراکین، جناب اشفاق احمد مرحوم (لاہور) سے نیازمندانہ مراسم اور متعدد احباب، جن میں عظمت علی خان (کراچی)، ڈاکٹر قاضی عبدالقادر (کراچی)، ڈاکٹر حفیظ الرحمٰن صدیقی (کراچی)، منور ابن صادق (لاہور)، ڈاکٹر مشتاق احمد گوراہا مرحوم (ملتان)، شیخ عبدالرؤف مرحوم (ملتان)، ڈاکٹر محمد امین (ملتان) اور متعدد دوسرے دوست شامل ہیں۔ ناسپاس گزاری ہوگی اگر میں ان سب بزرگوں اور ہم عصر دوستوں کا شکریہ ادا نہ کروں۔

جناب محمد سہیل عمر (لاہور)، جاوید اقبال قزلباش (اسلام آباد) ڈاکٹر بشیر انور (ملتان)، ڈاکٹر صلاح الدین حیدر (ملتان)، ڈاکٹر شمیم حیدر ترمذی (ملتان) اور دوسرے احباب سے وقتاً فوقتاً تبادلۂ خیال مددگار ثابت ہوتا رہا۔

محمد سہیل عمر صاحب نے نہ صرف بیش بہا کتب مہیا کیں بلکہ مسلمان سائنس دانوں کے

''**نظریۂ ارتقاء**'' کے بارے میں میرے غلط تصورات کی سمت درست کرنے میں رہنمائی فرمائی، جس کے لیے ان کا بے حد ممنون ہوں۔ ان سے تعامل میں تحریک پا کر ''نظریۂ ارتقاء'' پر جدید حیاتیات دانوں اور مسلمان مفکرین کے خیالات کے تناظر میں ایک مبسوط مقالہ علیحدہ سے زیرِ ترتیب ہے۔

راقم الحروف کی مسکویہ میں دلچسپی علامہ اقبالؒ اور علامہ شبلی نعمانی کی تصانیف کے مطالعہ سے شروع ہوئی۔ نصیر الدین طوسی کی ''**اخلاقِ ناصری**'' میں مسکویہ کی ''**تہذیب الاخلاق**'' سے استفادہ کے بارے میں جاننے کے بعد مسکویہ کے نظریۂ اخلاق کی اہمیت واضح ہوئی۔ ایم ایم شریف کی History of Muslim Philosophy، زمانۂ حال کے عظیم دانشور اور اسلامی سائنس کے نامور مؤرخ، حسین نصر کی تصانیف، ڈاکٹر جارج صلیبا (کولمبیا یونیورسٹی) برادرِ مکرم محمد سہیل عمر صاحب کی فراہم کردہ کتب و مضامین نیز ان کے ساتھ بالمشافہ گفتگو، برادرم ڈاکٹر قاضی عبدالقادر کی رہنمائی اور حوصلہ افزائی ذیل کے صفحات میں منتقل ہوتی گئی۔

مکرمی جاوید اقبال قزلباش صاحب نے مختصر مگر خوبصورت ''**پیش گفتار**'' کے ذریعے سے حوصلہ افزائی فرمائی۔ پروفیسر قاضی عبدالقادر نے نہایت عمدگی سے مسکویہ کی فکر کا احاطہ کرتے ہوئے، اس کی فکر کو اکیسویں صدی عیسوی سے ہم آہنگ ثابت کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد امین نے ایک عمدہ تقریظ کے ساتھ اس تصنیف کو مزین کیا۔ تینوں احباب کا خلوصِ دل سے شکر گزار ہوں۔

اس تصنیف میں بیشتر ثانوی بلکہ ثلاثی ماخذ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اسے نہ تو تحقیق کا درجہ دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ اوریجنل کام ہے۔ بلکہ ایک معلم کی حیثیت سے راقم الحروف ایک generalist ہے، جو اِدھر اُدھر سے مطالعہ کر کے اپنے طالب علموں (یہاں قاریوں) تک معلومات یک جا کر کے پہنچاتا ہے۔ زیرِ نظر تصنیف میں بہت سے مآخذات سے استفادہ کیا گیا ہے، جن کا حوالہ متعلقہ مقامات پر دیا گیا ہے۔ ان سب تصانیف کے مصنفین و ناشرین کا شکر گزار ہوں۔

پیش گفتار

پروفیسر خادم علی ہاشمی نام کے بھی خادم ہیں اور اپنے کام سے بھی ملت کے علمی خادم ہیں۔آپ کا قلم مشاہیر جہان اسلام کے شرح احوال اور علمی کارناموں کو اجاگر کرنے میں تخصصی حیثیت کا حامل ہے۔آپ نے اب تک ابن سینا، یعقوب رازی مسکویہ، عمر خیام، ابوالحسن محمد بن یوسف العامری، الغ بیگ محمد تورغائی بن شاہ رخ، ابوعبداللہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی، اور عالم اسلام کی کئی دیگر شخصیات کے شرح احوال لکھے ہیں اور اب یہ کتاب ابن مسکویہ پر پیش کی ہے جو ان کی اسلامی، ثقافتی، تحقیقی خدمات کی ایک روشن اور تابناک کاوش ہے۔

مشاہیر اسلام، علما، فضلا، دانشوروں اور سائنس دانوں کے اذکار اور شرح احوال عالم اسلام کے مشترکہ سرمائے ہیں۔ ہر ملت کی تاریخ میں بعض ابواب اپنی درخشندگی، تلألو اور اہمیت کے منور ہالے میں رہتے ہیں اور یہی حال ملت اسلامیہ کا بھی ہے۔ چنانچہ ان مطالب کو بیان کرنا، ان پر روشنی ڈالنا، ان کے تمام ابعاد اور مختلف پیرامیٹرز پر بحث کرنا اور معاصر علمی دنیا کو ان سے متعارف کرانا ایک واجب ملی اور ثقافتی فریضہ ہے البتہ واجب کفائی، جس کا پروفیسر ہاشمی نے بیڑہ اُٹھایا ہے۔ زیر نظر کتاب میں ابن مسکویہ کی شخصیت، ان کے اساتذہ اور شاگرد، معاصرین، ان کا فلسفۂ اخلاق اور نظریۂ تعلیم، فلسفۂ تاریخ، طب روحانی، نظریۂ ارتقا، ان کی وصیت اور دستیاب تصانیف پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ تاریخ اسلام ان مشاہیر اور اکابرین کے ذکر سے معمور ہے اور اب ہاشمی صاحب نے ان اذکار میں ایک اور ذکر کا اضافہ کردیا ہے جو ان کے علمی کارناموں کے جھرمٹ میں ایک آبدار موتی کی مانند دمکتا رہے گا۔ نوجوان مسلمان نسل کو ان کے مشاہیر سے آشنا کرانا آج کے پرآشوب مادی دور میں ایک عظیم ضرورت ہے

جسے جناب خادم علی ہاشمی نے بطریق احسن پورا کر دیا ہے۔

ہم امید کرتے ہیں کہ وہ اس گلدستے میں بتدریج دیگر پھولوں کو وقتاً فوقتاً اسی طرح آراستہ کرتے اور حسن ذوق و نفاست سے تمام علمی تقاضوں کے ساتھ سجاتے رہیں گے۔ ہم خداوند منّان سے ان کی توفیقات علمی و مزایائے اخلاقی کے اضافے اور افزائش کے لیے دست بدعا ہیں۔ والتوفيق من الله المنّان

جاوید اقبال قزلباش

ابن مسکویہ اور اکیسویں صدی

پروفیسر خادم علی ہاشمی کی تازہ تالیف بوعلی احمد بن محمد مسکویہ کی فکر پر سیر حاصل بحث ہے، اس سے قبل پروفیسر ہاشمی کی تحریریں، مضامین اور تصانیف سائنسی موضوعات پر شائع ہو کر علمی دنیا میں خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔ اور اب انہوں نے مسلم فکر کے نمائندہ اذہان پر قلم اُٹھایا ہے۔ پہلے "**عمر خیام کا الجبرا**" کے نام سے نہایت اعلیٰ درجہ کی تصنیف سامنے آئی، بعدازاں فیلسوفِ عرب "**الکندی**" پر ایک نہایت اعلیٰ پائے کی تحریر آئی جس کی عصری اہمیت ہے۔ الکندی پر علمی مواد حاصل کرنا اور اس کو عصری زبان دینا مشکل کام ہے اور اب ابن مسکویہ کی فکر و فلسفہ پر وہ کام کیا ہے کہ اس موضوع پر قلم اٹھانا اور تحقیق کا حق ادا کرنا آسان نہیں ہے۔

ہمارے عہد میں بولنے والا زبان بھول گیا ہے۔ کلاسیکی ادب اور روائتی فکر سے بیگانگی نے ابلاغ کو مجروح کر کے رکھ دیا ہے۔ لفظ و معنی کے اس قحط میں علمی چراغ روشن کرنا ایک رندانہ عمل ہے اور ابن مسکویہ کا انتخاب باغیانہ فعل ہے۔ کہ یہ ہماری توجہ انسانی زندگی کے اس پہلو کی طرف مبذول کراتا ہے جسے سماجی زندگی کا قیام و بقا کہا جاتا ہے اور جس سے آج کا انسان بیگانہ ہو رہا ہے اور بے گانہ کیا جا رہا ہے۔

انسانی فکر جس کو اب مشرقی اور مغربی میں تقسیم کیا جا رہا ہے یہ شوشہ اس وقت چھوڑا گیا ہے جب عالمی سطح پر گلوبل فکر، عالمگیری معیشت اور گلوبل کلچر کا نام سننے میں آیا ہے اور اس گلوبل فکر کا انتہائی سراغ، کھو یا نہ کھو، یونان تک پہنچتا ہے، ہمیں یاد ہے کہ برٹرنڈ رسل کے استاد اور رفیق وائٹ ہیڈ نے یہ بتایا تھا کہ یورپی فکر افلاطون پر فوٹ نوٹ (Foot note) کے علاوہ

کچھ اور نہیں۔

افلاطون (۴۲۷۔۳۴۷ قبل مسیح) ہو یا ارسطو (۳۸۴۔۳۲۲ قبل مسیح) بات منطق کی ہو یا اخلاق و ریاست و سیاست کی، انسانی زندگی، خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں ہے، سماجی زندگی اور حکمرانی کا انسانی جذبہ ساتھ ساتھ چلتے نظر آتے ہیں۔ اس سے مفر نہیں۔ حکمرانی کا جذبہ انسان ہی میں نہیں، حیوان میں بھی نظر آتا ہے اور انسان کو اس مقام پر گرنا بہت آسان ہے اور اہلِ فکر و نظر نے کئی بار اس کی طرف توجہ دلانے کی کوشش کی بھی ہے ابھی حال میں ایک نوجوان نے یہ سوال کیا کہ انسان اچھائی سے برائی کی طرف کیوں راغب ہوتا ہے؟ افضل سے اسفل کا سفر کیوں اختیار کرتا ہے، اس کا ایک جواب تو مختصر سا ہے، عزتِ نفس کا فقدان، گرنے کے احساس کو ختم کر دیتا ہے۔ لیکن عزتِ نفس ہے کیا؟ انبیا اور مرسلین نے کاروبارِ عالم میں انسان کے مقام و مرتبہ کی داعیات کی صراحت بھی کی ہے اور یہ کہا ہے اور مسلسل اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ انسان سعادت کا متلاشی ہے اور ابن مسکویہ نے اسی تصور کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی فکر کو جلا دی ہے۔

لیکن اس سے قبل کہ ہم اس پر گفتگو کریں، یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ ہمارے مفکرین نے ارسطو اور افلاطون سے کسبِ فیض کیا لیکن ان یونانی فلاسفہ کی تحریروں میں ان منفی تصورات اور خیالات کی طرف توجہ نہیں دی جو یونانی ثقافت میں رچ بس گئے تھے بلکہ حیرانی کی بات یہ ہے کہ ان لوگوں نے اس بات کی طرف اشارۃً بھی نگاہ نہ ڈالی کہ اہلِ یونان عام انسان کو کس حقارت سے دیکھتے تھے۔ ان کے یہاں بدیسیوں سے ہر قسم کی برائی منسوب کی جاتی تھی، ان کو شہریت سے محروم رکھا جاتا تھا۔ افلاطون کی ریاست میں اور ارسطو کی تعلیمات میں جسمانی طور پر کمزور اور اپاہج بچوں کی زندہ رکھنے کی ممانعت ہے۔ عورتیں اساسی طور پر مردوں سے مختلف ہیں، ارسطو اور افلاطون دونوں فنون و حرفت کے بارے میں یہ یقین رکھتے تھے کہ یہ بری چیزیں ہیں جو بدیسیوں اور نچلے درجہ اور طبقے کے افراد اور غلاموں کے لیے موزوں ہیں ''ہاتھ سے کام کرنے'' والوں (اہلِ حرفہ) کا ذکر اس حقارت سے کرتا ہے اور ان الفاظ میں کرتا ہے کہ لکھتے

ہوئے شرم آتی ہے۔ وہ لوگ جو ملک چلانے والے ہیں اگر اپنے ہاتھ مٹی میں میلے کریں گے تو آفاقی باتوں پر توجہ نہیں دیں گے۔

اس سے قطع نظر کہ انسانوں میں طبقاتی فرق کے علاوہ یونانی فکر میں بلکہ انکی تہذیبی زندگی میں اعلیٰ اور ارذل کا امتیاز تکلیف دہ حد تک بہت نمایاں تھا۔ ان کی سماجی زندگی میں عورتوں کا مقام اولاد پیدا کرنے والی کے علاوہ کچھ نہ تھا زندگی کے بیش وکم کا ماحول مردانہ تھا اور اس کے اثرات مرتب ہونا ظاہر ہیں۔ افلاطون کا مختصر مکالمہ ''سمپوزیم''، اس سلسلے میں پیشِ نظر رہے تو معلوم ہوگا کہ یونانی زندگی کے کیا رنگ وڈھنگ تھے، ہم جنسی اہل یونان کے لیے ایک دل پسند مشغلہ تھا۔

ہمارے تعلیم یافتہ جو یونان کے علم وحکمت کے گن گاتے نہیں رہ سکتے، ان کی گفتگو اور تحریروں سے یہ اندازہ بخوبی ہوتا ہے کہ ان حضرات نے یونانی زبان سے کامل ناعلمی اور افلاطون اور ارسطو کی ایک آدھ تصنیف کے علاوہ دوسری تحریروں سے استفادہ نہیں کیا۔ یہ جو میں نے عرض کیا کہ ابن مسکویہ پر قلم اُٹھانا ایک باغیانہ فعل ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ ابن مسکویہ کا مطالعہ ہمیں اخلاقی زندگی کی ان جہتوں کی طرف توجہ دلاتا ہے جس کی طرف یونانی فکر وفلسفہ سے متاثر یوروپی ذہن واقف نہیں ہوا۔

مزید براں عصری فلسفیانہ رویہ اب تحلیل ہوگیا ہے اور فلسفیانہ مسائل سے معاملہ بندی، قدیم اندازِ فکر کی کتر و بیونت کا دوسرا نام ہوگیا ہے فلسفہ اخلاق اب ایک درسی مضمون ہوگیا ہے جس میں استاد اس امر پر توجہ دیگا کہ اخلاقی مسائل پر گفتگو کیسے کی جائے اور اس کی منطقی حدود کیا ہیں؟ اگر ایک شخص کہتا ہے ''بروٹس نے سیزر کو قتل کیا'' تو یہ ایک امر واقعہ کا اظہار ہوگا جیسے میں کہوں کہ ''یہ کار سیاہ رنگ کی ہے'' اور اگر ایک شخص کہے ''قتل بُرا فعل ہے'' تو اس نے اپنے جذبات کا اظہار کیا، اچھائی اور برائی، اس سوچ میں کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اس فکر وفلسفہ میں اچھائی اور برائی ایسی صفات نہیں جنہیں کسی فعل سے منسوب کیا جائے۔

غرضیکہ فکر وعمل کا اچھائی سے بے تعلقی کا چلن جو مغربی فکر سے ہماری سوچ کی طرف

آ رہا ہے اس میں ابن مسکویہ کی فکر ایک چیلنج ہے اور ابن مسکویہ نے اس انداز فکر اور تحریر کی سختی سے مخالفت کی ہے۔ اس کے مطابق تاریخ ماضی کے واقعات کا بیان محض نہیں بلکہ حقائق کے پس پردہ انسانی عزائم کو سمجھنا اور اسکو انسانی سیاق وسباق میں سمجھنا ہے۔ اسی سبب سے ابن مسکویہ کی تحریریں اخلاق، تعلیم اور تاریخ کو محیط ہیں تاریخ پر اس کی تصانیف ہمیں چونکا دیتی ہیں۔ اس وقت ''انفارمیشن'' اور ترسیل اطلاعات ایک اہم شعبہ زندگی بن گیا اور پیسے کا کھیل ہوگیا، ابن مسکویہ کے لحاظ سے اس پر اخلاقی پابندیاں عائد ہوتی ہیں اور اس کے لیے اطلاع فراہمی جائز اور ناجائز کے دائرے میں عمل کرتی ہیں اطلاع فراہمی کی بات ہو، یا تاریخ اور صحافت کا ذکر ہو ہمارے یہاں حقائق کو نامناسب مذہبی رنگ دے کر ان کی اہمیت کو اُجاگر کیا جانے لگا ہے ایک اعتبار سے دیکھیں تو ہماری صحافت میں قدیم خطیبانہ انداز کی جھلک نظر آنے لگی ہے۔ ایک زمانے میں کسی بزرگ یا مقتدر ہستی کے ہر عمل اور فعل میں روحانی عناصر اور علامتوں کی تلاش باعثِ خیر و برکت سمجھا جاتا تھا اور آج اکیس ویں صدی میں اسی طرح حقائق کو توڑ مروڑ کر ان میں بعید از قیاس سیاسی، معاشی اور روحانی عناصر کو سامنے لانیکی کوشش کی جانے لگی ہے۔ اور ہمارے اہل قلم اس حدیث مبارکہ کو بھول جاتے ہیں جس میں کہا گیا ہے ''ایک شخص کے جھوٹا ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سنی سنائی بات کو آگے پہنچادے'' **(عن ابی هريرة قال قال رسول الله وسلم، کفی بائمره کذ بأ ان بديحدث بلکل ما سمع** ''مسلم ج،اص ۷۳)

اگر ایک قانونی مسئلہ جس کی ایک عام آدمی کو بھنک بھی نہیں ہوتی، جس نے نہ قانون پڑھا ہے نہ اس کی مختلف شقوں سے واقفیت ہے کہ اس سے کوئی دینی یا روحانی عنصر منسوب کیا جانے لگے تو ان شقوں پر تبصرہ کرنا، اس مسئلہ پر کچھ لکھنا ایک بدعت قبیہہ قرار دیجاتی ہے ہم بھول جاتے ہیں کہ قانون ایک انسانی فیصلہ ہوتا ہے جو اچھا بھی ہوسکتا ہے اور بُرا بھی ہوسکتا ہے لیکن اس پر تنقید مطلقاً خلاف دین نہیں کہلائی جاسکتی۔

ابن مسکویہ کے مطابق تاریخ یا اطلاع فراہمی اور آج کی زبان میں صحافت اور تاریخ

کی رو، انسانی مقاصد کے علاوہ کوئی روحانی یا الوہی مقصد پورا نہیں کرتی اس کے اعتبار سے پیغمبروں کے حالات میں ان کی سیاسی کامیابیاں اور مافوق الفطرت معجزات تاریخ سے باہر ہیں۔ابن مسکویہ کی تحریریں اکیسویں صدی کا احاطہ کرتی ہیں۔

ڈاکٹر قاضی عبدالقادر

مسکویہ: تأثرات

فلسفے کو کبھی عام مقبولیت حاصل نہیں رہی، یہ ہمیشہ ادق اور سنجیدہ مضمون سمجھا جاتا رہا ہے مگر اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ مقبول نہ ہونے کے باوجود ہر دور میں فلسفے سے دلچسپی رکھنے والے لوگ موجود رہے ہیں، انہوں نے سوچا ہے اور لکھا ہے۔ یونانیوں کے بعد مسلمانوں نے فلسفے میں دلچسپی لی۔ مسلمان فلسفیوں نے یونانی فلسفے کو عربی میں متعارف کرایا، یونانی فلسفیوں کی کتابوں کے تراجم کیے، خلاصے اور شرحیں لکھیں۔ مسلمان فلسفیوں نے بھی فلسفے کے بنیادی مسائل کے بارے میں لکھا۔ یونانی فلسفیوں سے متأثر ہونے کے باوجود انہوں نے طبعزاد کام بھی کیا۔ انہوں نے یونانی فلسفے پر تنقید لکھی، محاکمہ کیا، اپنی آراء پیش کیں اور مذہب و فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کی۔

تاریخِ فلسفہ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ فلسفے کی دنیا میں مسلمان فلاسفہ نے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں، مستشرقین نے بھی ان کی خدمات کا اعتراف کیا ہے، مگر اردو میں جس قدر کام ہونا چاہیے تھا نہیں ہوا۔ بہر حال کچھ لوگوں نے اس طرف توجہ دی ہے، ان میں پروفیسر خادم علی ہاشمی بھی شامل ہیں۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی فزکس کے پروفیسر ہیں اب وہ ریٹائر ہو چکے ہیں۔ فزکس کے علاوہ تعلیم اور ادب سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں۔ مختلف کالجوں میں مختلف عہدوں پر تعینات رہے اور کئی علمی اداروں سے وابستہ رہے ہیں۔ انہوں نے تعلیم و تعلم میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔ وہ تصنیف و تالیف سے گہرا شغف رکھتے ہیں، اور آج کل مسلمان فلاسفہ کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔ الکندی پر ان کی مفصل کتاب داد و تحسین حاصل کر چکی ہے۔ عمر خیام پر ان کے مقالے چھپ چکے ہیں۔ عمر خیام پر ایک کتاب لکھ چکے ہیں جو

طباعت کے مراحل میں ہے، زیرِ نظران کی کتاب مسکویہ کے بارے میں ہے۔

مسکویہ کو ابن مسکویہ لکھا جاتا ہے جو سہوِ کتابت کا نتیجہ ہے۔ بوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ الرازی 330ھ/942ء میں پیدا ہوا، اور 9 صفر 421ھ/16 فروری 1030ء کو وفات پائی۔ مسکویہ نے طویل عمر پائی اور فلسفہ میں اسے ماہرِ اخلاقیات کی حیثیت سے شہرت حاصل ہوئی۔ وہ مؤرخ اور شاعر بھی تھا۔ اس نے نظریۂ ارتقاء پیش کیا، تعلیم و تربیت اور اصلاحِ نفس کے بارے میں بھی نظریات پیش کیے۔ مسکویہ تاریخ کے معروضی مطالعے کا حامی و قائل تھا۔ وہ تاریخ کو بادشاہوں کی کہانیوں کی بجائے معاشرتی عمل کا علم سمجھتا تھا۔ اس حوالے سے اس نے **''تجارب الامم''** لکھی۔ اس کی مشہور کتابوں میں **'تہذیب الاخلاق'**، **''کتاب السعادۃ''**، **''الفوز الاصغر''** اور **''الفوز الاکبر''** شامل ہیں۔

مسکویہ اپنے نظریۂ ارتقاء میں عناصر کے بعد جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کے مراحل کا ذکر کرتا ہے۔ انسانی شکل میں ارتقاء مکمل ہوجاتا ہے اور انسانی ارتقاء میں انسان کی عقل و فکر کی صلاحیتیں، روحانی اور اخلاقی کمالات ترقی کرتے ہیں۔ مسکویہ کے نزدیک اخلاقی فضائل کو حاصل کرنا انسان کا مقصد ہے۔ اخلاقیات میں طبِ روحانی کا تصور قابلِ تحسین باب ہے۔ مسکویہ اخلاقی برائیوں کو امراض سمجھ کر ان کا علاج تجویز کرتا ہے۔ اس کے علاوہ بہت سی نفسیاتی الجھنوں مثلاً خوف، موت کا خوف، مایوسی، افسردگی کا بھی علاج بیان کیا ہے۔ یہاں مسکویہ نفسیات سے کام لیتا ہے اور وہ جدید نفسیات کے قریب تر ہوجاتا ہے۔

اس نے بچوں کی تعلیم و تربیت کے اصول بھی بیان کیے ہیں، جس میں آج کی زبان میں نفسیاتی پہلوؤں کو مدِ نظر رکھا ہے۔ بچے کی تربیت میں اس کے جبلی میلانات کی تربیت ضروری ہے۔ مسکویہ کے خیال میں حیا، جبلت، سبقت اور غصہ کی تربیت سے بچے میں استدلال کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور استدلال اُس کی تعلیم و تربیت میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ مسکویہ کے یہاں تربیتِ اطفال کی اساس بھی اخلاقیات پر ہے۔

مسکویہ کے خیال میں تاریخ کسی دور کے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی مزاج کا مطالعہ

کرتی ہے۔ انسان کے مقاصد، امیدوں اور عزائم کو بیان کرتی ہے۔ تاریخ سے ہمیں دانائی اور فراست حاصل ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسکویہ تاریخ کے مطالعہ کے بارے میں سائنسی اور معروضی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔ بحیثیتِ مجموعی مسکویہ کو تاریخ، فلسفہ میں ایک ماہر اخلاقیات کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

فلسفے پر لکھنا اور اردو میں فلسفے پر لکھنا بہت مشکل کام ہے، پروفیسر خادم علی ہاشمی نے اس کام کو آسان کر دیا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب میں مسکویہ کے تمام نظریات کا آسان مروجہ زبان میں احاطہ کیا ہے۔ قاری کو کہیں بھی تفہیم مطالب میں مشکل پیش نہیں آتی۔ اتنی بات ضروری ہے کہ قاری کو فلسفے کی مبادیات سے تھوڑی بہت واقفیت ہو تو وہ اس کتاب سے زیادہ استفادہ کر سکتا ہے اور اس کے مطالعے سے لطف اندوز بھی ہو سکتا ہے۔ اردو میں فلسفے کے بارے میں بہت کم کتابیں ہیں، یہ کتاب ان میں ایک اہم، قابلِ قدر اور لائق تعریف اضافہ ہے۔ اس کتاب کے علاوہ بھی ان کے ذہن میں کئی منصوبے ہیں، جن کے بارے میں وہ اکثر باتیں کرتے رہتے ہیں۔ میری دعا ہے کہ اللہ انہیں یہ منصوبے مکمل کرنے کی توفیق دے۔ آمین!

ڈاکٹر محمد امین

تعارف

چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) اسلامی تہذیب کے انتہائی تابناک ادوار میں سے ہے۔ اس عہد میں مسلمان اپنی ذہنی پختگی کی انتہا کو پہنچ گئے۔ متعدد مؤرخوں نے اس دور کو اسلامی عہد کا ''زریں دور'' مانا ہے۔ اسی زمانے میں بوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ پیدا ہوا۔ مسکویہ نے اپنی زندگی چوتھی صدی ہجری اور اس کے سائنسی ماحول میں گزاری، اُس کی فعال زندگی پانچویں صدی ہجری تک پھیلی ہوئی ہے، جیسا کہ اُس کی تاریخ وفات سے ظاہر ہے۔ چنانچہ اُس کی پوری زندگی عباسی خلافت کے دور میں گزری، جس کا عہد 132 ھ سے 656 ھ (750 تا 1258 ء) تک محیط ہے۔ تاریخ میں یہ زمانہ مسلمانوں کے سائنسی علوم کو دوسری زبانوں سے ترجمہ کرنے اور اپنی تحقیقات سے علوم کی رفتار کو تیز تر بنانے کی بنا پر یادگار ہے، اسی زمانے نے ترجمے کے نتیجے میں عربی زبان کی ترقی کا دور بھی دیکھا۔ بہت سے مسلمان علماء نے اُس دور کے علوم وفنون میں مہارتِ تامہ حاصل کی۔ عربی زبان میں لاتعداد کتابوں کے تراجم، جملہ علوم میں مختلف النوع تصانیف، کاغذ کے استعمال میں آجانے کے باعث بغداد، قاہرہ، قرطبہ اور اسلامی دنیا کے دوسرے مراکز میں دار العلم یا دار الحکمۃ کے نام سے ادارے وجود میں آئے۔ یہ ادارے دورِ حاضر کی پبلک لائبریریوں کی مانند تھے، جن میں عام قاری اور ماہرین کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھا جاتا۔ ان کے ساتھ ہی کتابوں اور مطالعہ، تصنیف وتالیف کے سامان کی دکانیں بھی وجود میں آئیں، جہاں سے قارئین کو کتابیں خریدنے پر یا کرایہ پر مل جاتیں۔ چنانچہ خلفاء، وزراء، علماء، اور دوسرے لوگوں کے مابین کتابیں حاصل کرنے، اپنے محلات میں لائبریریاں قائم کرنے اور علماء کو جمع کر کے ان کتب کے موضوعات پر بحث مباحثے

کرانے میں مسابقت کی عام فضا قائم تھی۔ایسی سرگرمیاں دورِ حاضر کے سیمیناروں، کانفرنسوں یا سٹڈی سرکلوں کے مشابہ تھیں۔

مسکویہ نے عباسی خلافت کے دور میں بویہ حکمرانوں کے کئی وزیروں کے لائبریرین کی حیثیت سے کام کیا۔اس کام کی بدولت اُسے اپنے عہد کے کلچر سے رابطے کا موقعہ ملا جو اپنی نوعیت اور ماخذات میں متنوع تھا،اسی کی بدولت اُسے سائنس کی مختلف شاخوں اور انسانی علوم کو سمجھنے کا موقعہ ملا۔مسکویہ مسلمان والدین کے گھر میں رَے (ایران) میں پیدا ہوا،اُس نے بغداد کا سفر کیا، جہاں اُس نے تعلیم حاصل کی اور کام کیا وہ وہاں کچھ عرصے کے لیے مصروف رہا۔پھر واپس آ کر اصفہان میں مقیم ہو گیا، جہاں اُس کا تقریباً سو سال کی عمر میں انتقال ہوا اور وہیں دفن ہوا۔مسکویہ بنیادی طور پر ایک مورخ اور ماہرِ اخلاقیات تھا،وہ ایک عمدہ شاعر بھی تھا۔

مسکویہ کی شخصیت

اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ کے مطابق ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ الرازی کی تاریخ پیدائش 330 ھ/942ء، اور اُس کی وفات ۹ صفر 421 ھ/1030ء میں ہوئی۔ اسی حوالے میں یہ بھی دیا گیا ہے کہ ''جملہ مآخذ، مثلاً یاقوت کی **''ارشادالأریب''** میں اُس کا نام مسکویہ بوعلی احمد مرقوم ہے، لیکن چونکہ لفظ مسکویہ سے پہلے کسی نے غلطی سے ابن کا اضافہ کردیا اور ویسے ہی چھپ بھی گیا، لہٰذا یہ نام بوعلی کے باپ یا دادا سے منسوب ہونے لگا۔ مستشرقین میں تو بالخصوص وہ ابن مسکویہ کے نام سے مشہور ہے۔ یاقوت نے لکھا ہے کہ مسکویہ مجوسی تھا، جس نے بعد میں مذہب اسلام قبول کرلیا، لیکن اگر اس کا اپنا اور اس کے باپ کا نام جعلی نہیں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں۔ ابوالقاسم امامی کے مطابق اُس کا اصل نام مشکویہ تھا جو معرب ہو کر مسکویہ بن گیا۔ مشکویہ رَے کے ایک نواحی گاؤں کا نام بھی ہے۔ اُس نے اپنی بعض تصانیف میں اپنا نام ونسب ''احمد بن محمد مسکویہ'' یا ''احمد بن یعقوب مسکویہ'' دیا ہے، اسے ''بوعلی الخازن'' کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ اُس نے اپنی تصانیف **''العقل والمعقول''**، **''الشوامل''**، **''رسالة فی اللّذات والآلام''** اور **''مقالة فی النفس والعقل''** میں اپنا نام بوعلی مسکویہ لکھا ہے جس کی وجہ سے اُس کے نام کے بارے میں بعد کے مصنفین اور اُس کے ہم عصروں کی تحریروں میں بھی الجھاؤ پیدا ہوگیا۔ اُس کے دوست مثلاً ابوحیان التوحیدی، ابوبکر الخوارزمی اور ثعلبی اسے مسکویہ کے نام سے جانتے تھے بیشتر بعد کے مصنفین نے اس کو شیعہ مسلک کا پیروکار بتایا ہے۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔ القفطی اس کے بارے میں لکھتا ہے ''ایران کا بہت بڑا ادیب، علومِ قدیمہ کا فاضل

اور عضد الدولہ بن بویہہ کا خزانچی اور ندیمِ مجلس تھا۔''(ص430)

محمد لطفی جمعہ کے مطابق''......وہ فارس کے اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے قبائل عرب میں نشو ونما پائی اور ابتدائے اسلام میں اعلیٰ مناصب وعہدوں پر فائز رہے، انہی میں سے ابومحمد عبداللہ ابن مقفع تھا، جو142ھ میں قتل کیا گیا، یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علوم لغت، حکمت وتاریخ کے جمع کرنے میں یکتائے زمانہ تھی۔مسکویہ بھی ان باعمل اعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں شاذ ونادر ہی پیدا ہوتے ہیں، اس کو قدماء کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متعدد کتابیں تالیف کیں۔'' وہ آگے لکھتا ہے......مسکویہ اپنی ذکاوت، علمی وسعت، اور فلسفہ، منطق، فقہ، ادب وتاریخ میں مشغولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے، جس کے ذریعے بعض علمائے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس شوق میں اس نے اپنی ساری پونجی خرچ کردی......مسکویہ شاعر بھی تھا، اس نے ابن العمید اور عبدالملک کی مدح کی ہے، اس زمانے کے اسلوبِ شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں''(جمعہ ص03-302)۔

ابوحیان توحیدی اپنی کتاب''**امتاع**''میں اپنے زمانے کے متکلمین کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے مسکویہ کے بارے میں لکھتا ہے:''مسکویہ اغنیاء میں فقیر اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزاج تھا، اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔ میں نے ان دنوں ایساغوجی کی''**صفوالشرح**''اور''**قاطیغورس**'جو میرے ایک رَے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دی، اس نے پوچھا اس کا مصنف کون ہے؟ میں نے کہا کہ ابوالقاسم الکاتب غلام ابی الحسن عامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن الخمار کے ہاں رہتا تھا۔ اس نے ابوسلیمان منطقی سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت مطلق نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانے میں وہ گذشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا تھا، تأسف کرتے ہوئے کہتا'کیا ہی تعجب ہے اس شخص پر جس کو ابن العمید اور ابوالفضل کی صحبت نصیب ہوئی ہو اور پھر اس کے نصیب میں صرف اتنا ہی ہو!' بات اصل یہ ہے کہ مسکویہ ابوطیب

رازی کیمیائی کے ساتھ کیمیا سازی میں منہمک تھااور دیوانہ واراس کے حصول میں کوشاں تھا۔ وہ ابوزکریا اور جابر بن حیان کی کتابوں کا شیدائی تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی اور پھر کچھ وقت اس کو حوائج ضروری اور خواہشاتِ نفسانی کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا...... گو عامری نے 5 برس رَے میں گزارے، جہاں اس نے تعلیم دی، تصنیف کی اور روایت کی، لیکن مسکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی مسئلہ ہی دریافت کرسکا...... بایں ہمہ مسکویہ نہایت ذکی اور شستہ بیان تھا......'' (محمد لطفی جمعہ، ص ۳۰۲)۔

ابومنصور ثعالبی کے مطابق ''مسکویہ کو ادب، بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبۂ کمال حاصل تھا، عنفوان شباب میں وہ ابن العمید کے ہاں رہا کرتا تھا، اس کے بعد بنو بویہ کی خدمت اختیار کی، اور اسی زمانے میں اس کے حالاتِ زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کو امور سلطنت میں ایک خاص رسوخ حاصل ہوا اور اس کے مرتبے میں روزافزوں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کم مرتبہ نہ سمجھنے لگا، تاہم وہ زمانے کی گردشوں سے محفوظ نہ رہا'' (جمعہ ص304-05)۔ بویہ وزیروں اور حکمرانوں کے ساتھ مسکویہ کی طویل رفاقت رہی۔ وہ خزانہ دار، لائبریرین، معتمد (سیکرٹری)، مصاحب، مکاتیب نویس کی حیثیت سے ان کی خدمات انجام دیتا رہا نیز وہ اُن کے ساتھ علمی، ادبی اور سائنسی مباحث میں شریک رہا۔ اسی وجہ سے اُس کی عمر کا بہترین حصہ رَے، بغداد، شیراز اور اصفہان میں گزرا۔ بلاشبہ علم کی پیاس بھی اُسے جگہ جگہ لے جاتی رہی۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

مسکویہ کا سال پیدائش کہیں مذکور نہیں۔ جوانی میں وہ وزیر المہلبی کا ملازم تھا، لہٰذا ضرور ہے کہ اس وقت اُس کی عمر کم سے کم بیس سال ہو۔ المہلبی نے 353ھ/963ء میں وفات پائی، اس لیے قیاس یہ ہے کہ مسکویہ 330ھ/942ء میں پیدا ہوا۔ اس کا اپنا بیان ہے (**''تجارب السلف''**) کہ اُس نے الطبری، صاحب **''التاریخ والتفسیر''** کے شاگرد، احمد بن کامل (متوفی 350ھ/961ء) سے تاریخ طبری پڑھی۔ اس کے علاوہ یہ بھی یقینی ہے کہ اس نے ادب و فلسفہ کی تحصیل جوانی ہی میں کرلی ہوگی۔

اپنی زندگی کے ابتدائی بیس سال اپنے وطن رَے (خراسان) میں گزارنے کے بعد اُس نے بغداد میں بویہہ حکمرانوں کی ملازمت اختیار کر لی وہ بارہ سال تک (340 تا 352ھ) بویہہ حکمران معزالدولہ کے وزیر ابومحمد مہلبی کا معتمد اور مصاحب رہا، اس کے بعد سات سال تک اُس نے (353 تا 360ھ) بویہ حکمران رکن الدولہ کے وزیرابوالفضل العمید کے لیے رَے میں خزانہ دار اور لائبریرین کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیں۔ اس کے بعد بظاہر وہ بویہہ حکمرانوں رکن الدولہ اور معید الدولہ کے وزیرابوالفتح ابن العمید کی ملازمت میں رہا، مؤخرالذکر کے انتقال کے بعد معید الدولہ کے نئے وزیر صاحب بن عباد سے دوری اختیار کر لی۔ بعد میں مسکویہ نے بویہہ سلطان عضدولہ کی ملازمت اختیار کر لی اور اُس کا مشیر، مصاحب، سفیر، لائبریرین اور خزانہ دار رہا۔ اُس نے عضدولہ کی وفات تک یہ خدمات سرانجام دیں، اُس دور میں اُس کی جملہ کتابیں اسی لائبریری میں مرتب ہوئیں اور اُس نے اپنی تصنیف **"تجارب الامم"** اُسی کے نام منسوب کی۔ عضدولہ کے محلات کے قریب اُس کی رہائش کے لیے عمارت مخصوص کی گئی جہاں فلسفی اور علماء اکٹھے ہوتے اور علمی مباحث کا اہتمام ہوتا۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)

جب عضدولہ کا بیٹا صمصام الدولہ تخت نشین ہوا تو مسکویہ اُس کا مصاحب بن گیا اور صمصام الدولہ کے وزیرابن سعدان کی ترتیب دادہ علمی مجالس میں شریک ہوتا رہا، ان مجالس میں ابن زرعہ، ابن خمار، ابن سمح، قومسی، نظیف رومی، یحییٰ بن عدی اور عیسیٰ بن علی ایسے علماء وفضلاء شریک ہوتے۔ ابوسلیمان السجستانی کے مطابق صمصام الدولہ کے بعد مسکویہ رَے کے دربار کے دوسرے بااثر لوگوں کی خدمت میں رہا۔ امین کے مطابق ابتداء میں وہ خوارزم شاہ سے منسلک علماء اور دانشوروں کے گروپ میں شامل تھا، جس میں ابن سینا اور البیرونی شامل تھے، تاہم اُس نے محمود کے دربار سے وابستگی سے گریز کیا، تاہم یہ خیال محض افسانہ معلوم دیتی ہے۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

مسکویہ بویہ حکمران عضدالدولۃ کے خازن کی حیثیت سے اپنے عہد کے معاشرے کے

عملی پہلو کا حصہ تھا، جب کہ التوحیدی اور السجستانی ایسے دانشوروں کے حلقے کا ایک رکن ہونے کے باعث اُس نے اپنے عہد کے نظری مباحث میں خاطر خواہ حصہ لیا، گرچہ اُس کے ہم عصروں میں سے بہت سے اُس کے کام کو تحقیر کی نظر سے دیکھتے تھے۔ تاہم وہ اپنے زمانے کے رجحانات کا عکاس ہونے کے باعث دلچسپی کا حامل ہے۔

مسکویہ کی زندگی کے آخری ایام اصفہان میں گزرے اُس نے طویل عمر پائی، اُس کی تاریخ وفات 9 صفر 421ھ/16 فروری 1030ء ہے۔ محمد باقر الخوانساری نے **"روضات الجنات"** (سالِ اشاعت 1287ھ، ص71) میں لکھا ہے کہ اُس کی قبر شہر اصفہان کے محلّہ خواجو میں ہے، تاہم قمی نے درب جناب یا درب جناد میں اور مدرس نے تختِ پولاد میں اُس کی قبر بتائی ہے۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

مسکویہ کے اساتذہ اور شاگرد

مسکویہ کے اساتذہ کی صحت کے ساتھ نشاندہی ممکن نہیں ہے۔تہذیب الاخلاق میں وہ خود لکھتا ہے کہ ابتدائی زندگی میں اپنے والد کی ترغیب پر میں نے ادب اور شاعری کا مطالعہ کیا، ایک اور مقام پر وہ رقمطراز ہے کہ اُس نے **''استطالة الفهم''** کی تعلیم الجاحظ سے حاصل کی جس سے اُسے ہوشنگ شاہ کی تصنیف **''جاودان خرد''** کے بارے میں آگاہی ہوئی۔اُس نے تاریخ کے مطالعہ پر بھی توجہ دی اور محمد بن جریر الطبری کی **''تاریخ الطبری''** اُس کے شاگرد ابوکامل سے پڑھی اور قدماء کے علوم کی تعلیم ابن خمار سے حاصل کی۔ان علوم، خصوصاً منطق اور طب میں وہ انتہائی ماہر تھا اسی لیے اُسے **''بقراط ثانی''** کہا گیا۔(دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

ابوحیان توحیدی کے مطابق ابن سعدان کی مجلس کے بیشتر دانشور دراصل ابن عدی کے حلقے سے متعلق رہے تھے۔ایسے معلوم دیتا ہے کہ وقت کے گزرنے کے ساتھ مسکویہ نے مختلف عالموں اور دانشوروں کی مجالس سے تعلق کے ذریعے سے اور ابوالفضل العمید ایسی عالم اشرافیہ کے ساتھ تعامل سے نیز اُن کی عمدہ لائبریریوں سے استفادہ کے باعث علم اور دانائی حاصل کی۔ وہ خود ایک علمی حلقے کا سربراہ تھا جہاں وہ اپنی تعلیمات پیش کرتا۔ابوسلیمان اُس کی تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تدریسی مواقع پر اُس کی موجودگی میں اُس کی تصانیف کی خواندگی ہوتی۔(دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

بعض ماہرین کے مطابق مسکویہ ابوحیان کا استاد تھا، اُن کا استدلال ہے کہ مسکویہ کی تصنیف **''الهوامل والشوامل''** اُس سے کیے گئے ابوحیان کے سوالات اور ان کے

جوابات پر مشتمل ہے، جو استاد و شاگرد کے تعلق کا ثبوت ہے۔ اس تناظر میں اسی نوعیت کی دو اور تصانیف بھی فہرست میں شامل کی جاسکتی ہیں، یعنی "**مقالة فی ماهیت العدل**" اور "**رسالة فی ماهیت الکیمیا**"، کیونکہ ان کتب کو بھی ابو حیان کے استفسارات کے جواب میں مرتب کیا گیا تھا۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

مسکویہ کے معاصرین

مسکویہ کا معاصر فلسفیوں، مفکروں، دانشوروں اور مصنفوں کے ساتھ باقاعدہ تعامل ہوتا تھا اور اُس کے اُن کے ساتھ تعلقات دوستانہ سے مخاصمانہ تک ہر نوع کے رہے۔ ان میں ابوسلیمان السجستانی (متوفی بعد از 391ھ) کے مطابق مسکویہ اپنے عہد کی نمایاں ترین شخصیت تھا، وہ اس کی بہت تکریم کرتا۔ جو کچھ اُس نے مسکویہ کے بارے میں اُس کی حیات کے دوران اپنی کتاب ''**صوان الحکمة** '' میں لکھا اس سے وہ ناخوش تھا۔ نیز اُس نے یہ عندیہ دیا تھا کہ وہ ایک علیحدہ رسالے میں مسکویہ سے جو کچھ اُس نے حاصل کیا اور اُس کی عمدہ خوبیوں اور بہترین کردار کے بارے میں لکھے گا۔

دوسرے ہم عصر دانشوروں کی طرح ابوحیّان التوحیدی کے ساتھ بھی اُس کے تعلقات کبھی تو انتہائی مخلصانہ ہوتے اور وہ اُس کی خوبیوں کی بہت تعریف وتوصیف کرتا اور کبھی معاندانہ انداز ہوتا۔ اُس نے مسکویہ پر حاسد اور غیر مخلص ہونے، کم گو اور حد سے زیادہ خودنمائی کا الزام لگایا، اُس نے یہ بھی الزام لگایا کہ مسکویہ نے رَے میں ابوسلیمان السجستانی کی موجودگی سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا، گھٹیا ہتھکنڈوں سے کیمیا کے حصول کی کوشش، ایک بیکار اندازِ زندگی کے لیے محمد بن زکریا الرازی کی تحریروں میں دلچسپی لیتا، ابوالحسن العامری کے رَے میں پانچ سالہ قیام سے فائدہ حاصل نہ کرنے، اپنی تمام تر توانائی، وقت اور توجہ سلطان کی خدمت میں صرف کرنے اور غرباء کو پیسہ، خوراک، کپڑے دینے میں کوتاہ دستی پر تنقید کی۔ ابوحیّان توحیدی نے اُس کی شخصیت کا عجیب نقشہ کھینچا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مسکویہ کا ذہن فلسفیانہ غور وفکر سے عاری تھا، گو اُس کی یہ کوشش تھی کہ فلسفے کی تعلیم حاصل کرے۔ اُس کی ساری توجہ علم کیمیا پر تھی، جس میں اُس نے

ابوالطیب الرّازی الکیمیائی کے ساتھ اپنی ساری عمر، دولت اور محنت ''حجراعظم'' (پارس پتھر) کی تلاش میں صرف کردی۔ ساتھ ہی وہ مسکویہ کے شاعرانہ کلام کی خوبی، اور اُس کی تحریر کی عمدگی کی ستائش بھی کرتا ہے۔ ایک وقت میں وہ مسکویہ سے 175 انتہائی پیچیدہ فلسفیانہ سوالات کے جوابات انتہائی مؤدبانہ انداز میں ایک تحسین کرنے والے شاگرد کی طرح پوچھتا ہے اور اُسے ''دانائی کے حیران کن رازوں کا خزانہ'' قرار دیتا ہے، اس سب کے باوجود مسکویہ ہمیشہ ابوحیان کو سنجیدگی، محبت اور ہمدردی سے خطاب کرتا ہے۔

مسکویہ کی زندگی کے نصف آخر میں اُس کا ایک ہم عصر ابن سینا تھا۔ ابن سینا کی پیدائش کے وقت مسکویہ پچاس سال کی عمر کا تھا۔ القفطی کے مطابق نوعمر ابن سینا نے ایک فلسفیانہ موضوع پر مسکویہ کے ساتھ گفتگو کی اور اسے موضوع کو سمجھنے میں سست پاکر موضوع زیرِ بحث کو ختم کردیا۔ بیہقی نے ابن سینا اور مسکویہ کے مابین ایک ملاقات کا ذکر کیا ہے، جس میں مسکویہ کے شاگرد بھی موجود تھے۔ ابن سینا نے ایک اخروٹ مسکویہ کی جانب اچھال کر کہا کہ اس کا حجم معلوم کرے، جب کہ مسکویہ نے اخلاقیات پر اپنی تحریروں کا ایک حصہ ابن سینا کی جانب اچھالتے ہوئے کہا میرے اخروٹ کا حجم معلوم کرنے سے پہلے تم اپنی اخلاقیات درست کرو کیونکہ میرے اخروٹ کا حجم معلوم کرنے سے یہ کہیں زیادہ ضروری ہے کہ تم اپنا اخلاق سدھارو۔ (دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی)۔

ابن سینا کا کہنا ہے کہ مسکویہ فلسفے سے نابلد اور ایک کم فہم انسان تھا۔ لیکن قوی احتمال یہ ہے کہ یہ خیالات حسد کا نتیجہ ہوں، کیونکہ ان کے مقابلے میں دوسری روایات ایسی بھی ہیں جن سے مسکویہ کی فلسفیانہ بلندی اور کمال ذہانت کا پتہ چلتا ہے۔ اخلاقیات کے حوالے سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس موضوع میں مسکویہ کا رتبہ ابن سینا کے برابر بلکہ اس سے بھی بلند ہے۔ اس دعوے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ نصیرالدین طوسی نے اُس کی **''تهذیب الاخلاق''** کے کچھ حصے کا ترجمہ کیا اور اسے اپنی تصنیف **''اخلاقِ ناصری''** میں سب سے مقدم رکھا، اور الدوانی نے بھی اس کی تلخیص اپنی تصنیف میں شامل کی۔ نیز الغزالی اپنی کتاب

"**میزان العمل**" میں مسکویہ سے بہت زیادہ متأثر نظر آتا ہے۔

ماضی قریب میں محمد عبدہٗ نے اسے اپنی تعلیمات میں استعمال کیا نیز علامہ اقبال نے مسکویہ کی علمیت کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ علامہ اقبال نے لکھا ہے "ڈی بوئر نے اپنی تصنیف The Philosophy of Islam میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفے پر مفصل لکھا ہے، لیکن ابن مسکویہ کی اخلاقیات تک اپنی بحث کو محدود رکھا۔ میں نے یہاں پر اس کے مابعدالطبیعیاتی نظریات پیش کیے ہیں، جو بلاشبہ فارابی کے نظریات سے زیادہ باقاعدہ ہیں"۔ علامہ اقبال نے مسکویہ کو "ایران کے انتہائی نمایاں موحد مفکرین، اطباء، ماہرینِ اخلاقیات اور مؤرخین میں سے ایک" کہا ہے (Iqbal, M. 1908, pp. 23,24)۔ مزید برآں مسکویہ کے اندازِ فکر سے بھی اس کی تصانیف کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے، گرچہ وہ بواسطۂ فارابی ارسطو سے متأثر ہے اور اپنے فلسفیانہ افکار میں بالعموم الکندی سے قریب تر ہے، تاہم اُس کی حیثیت ایک ایسے مفکر کی نہیں جو اساتذۂ فن کی رائے جوں کی توں بیان کردے۔ وہ جیسا کہ اُس کی تصانیف، مثلاً "**آداب العرب والفرس**" اور "**تجارب الامم**"، سے ظاہر ہے، ایک عمیق النظر اور آزاد خیال مفکر تھا۔

مسکویہ کا فلسفۂ اخلاق و نظریۂ تعلیم

مسکویہ بنیادی طور پر اخلاقیات کا علم بردار تھا، اس موضوع پر اُس کی کئی اہم تصانیف ہیں۔ اپنی تصنیف "**تهـذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**" (جسے اسی نام کی مگر کم اہمیت کی یحیٰی بن عدی کی تصنیف سے مختلف سمجھا جائے) میں مسکویہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہم کس طرح موزوں انداز اختیار کر کے اخلاقی طور پر منظم اور مترتب طور پر اعمالِ صحیح سرانجام دے سکتے ہیں۔ اُس کے اس دعوے کی بنیاد روح کی نوعیت کے بارے میں اُس کی پیش کردہ وضاحت ہے، جسے وہ افلاطونی فکر کے انداز میں ایک خود وجودی شئے کے طور پر لیتا ہے۔

"**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**" کے سات مقالہ جات ہیں:

پہلے مقالے میں روح اور اس کی خوبیوں پر بحث کی گئی ہے۔

دوسرے مقالے میں مسکویہ نے بروسون (Brusun) یا برائسن کے خیالات مستعار لیے ہیں بعض مستشرقین کی نظر سے بروسن کی یہ کتاب گزری، جن میں ایک نسخہ دار الکتب المصریہ کا بھی تھا، جس کا عنوان "**كتـاب بـرِســس فـی تـد بيـر الرجول لی منـزلهی**" ہے۔ تاہم ایک اندرونی صفحے پر نام بروسون لکھا ہوا تھا، جسے جرمن مستشرق پال کراؤس (Paul Kraus) نے تصحیح کر کے برائسن کر دیا۔ اس کتاب سے استفادہ کر کے مسکویہ نے خانگی معیشت کے حل کے لیے درکار طریقوں کو چار امور پر مبنی کیا:

(الف) دولت۔

(ب) ملازمین۔

(ج) خواتین۔

(د)　　اطفال۔

مسکویہ نے یونانی مصنف کے صرف اُس حصے سے اکتساب کیا جو اطفال سے متعلق تھا اور بہت سے مقامات پر یہ لفظ بہ لفظ ترجمہ ہے۔ تاہم بعض جگہوں پر وہ اس میں ذاتی تجربات اور مشاہدات کا بھی اضافہ کرتا ہے۔ اور کردار، انسانیت اور اطفال کی تربیت کے طریقوں پر بحث کرتا ہے۔

تیسرے مقالے میں سپریم سعادۃ کا ذکر کرتا ہے اور ناواقفوں کی توجہ حاصل کرنے کے لیے اس کی تفصیل سے وضاحت کرتا ہے۔ تاکہ وہ بھی اس کی جانب متوجہ ہو کر اسے حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ بعدہٗ مسکویہ سعادۃ کی مختلف اقسام کی وضاحت کرتا ہے، اس کی فضیلت بیان کرتا ہے، جو انسانوں کی دسترس میں ہیں، اور نیکی کے تقاضے پورے کرتے ہوئے پُر مسرت زندگی بسر کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ مختلف شرائط کا ذکر کرتا ہے، جن میں سے بعض داخلی اور بعض خارجی ہیں۔ داخلی شرائط میں، جو انسان کی استدلالی کیفیت اور خیر یا شر کی جانب اُس کی اخلاقی سمت کو متاثر کرتی ہیں، جو صحت کی لذت کے حوالے سے اور معتدل مزاج کے حوالے سے اُس کے اپنے جسم کی اندرونی کیفیات ہیں۔

چوتھا مقالہ: دوسری کیفیات انسانی جسم سے باہر کی ہیں، یہ اُسے اپنی خامیوں سے بلند تر ہونے، دوستوں، بچوں اور دوسرے افراد کی فلاح چاہنے اور دولت کے حصول میں معاون ہیں۔ دوسروں کو چاہنے اور اُن کی محبت جملہ افراد کی فلاح و بہبود میں کردار ادا کر سکتی ہے، کیونکہ یہ مختلف النوع سعادت کے حصول کے دائرے میں ہیں۔ مزید برآں انسان کے اردگرد ماحول کے حالات ہیں، کیونکہ سوسائٹی سپریم سعادۃ کے حصول میں ایک بنیادی شرط ہے۔ انسان اُسی صورت میں اپنی تکمیل کر سکتا ہے اگر اس امر کی تصدیق ہو جائے کہ وہ ایک سماجی وجود کے ساتھ معاشرتی وجود کا بھی حامل ہے۔

پانچواں مقالہ: ایک دوسرے کے ساتھ مل کر رہنے کی صورت میں، اور اُن کے ساتھ اشتراک کے باعث انسانوں کے تجربے میں اضافہ ہوتا ہے نیز خوبیوں کو اپنانے کے عمل

سے اُن کی روح میں جگہ بنتی ہیں۔ مسکویہ کے مطابق لوگوں کے ساتھ تعامل کی اہمیت اس امر میں ہے کہ تعامل کے نتیجے میں خوبیاں ظاہر ہوتی ہیں، جو صرف دوسروں کی موجودگی، اُن کے ساتھ تعامل اور اُن کے ساتھ معاملات میں ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً راست بازی، شجاعت، اور عالی ظرفی۔ اگر کوئی شخص اس انسانی برادری میں نہیں رہتا تو یہ خوبیاں ظاہر نہیں ہوتیں، اور وہ شخص محض ایک منجمد یا مردہ حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ مسکویہ نے متعدد بار یہ بات دہرائی ہے کہ یہی وجہ ہے کہ عقلمندوں کے مطابق انسان طبعاً معاشرتی ہے، یعنی اُسے اس انسانی سعادۃ کے حصول کے لیے بہت سے افراد کا آباد کردہ ایک شہر درکار ہے۔ اس صورتِ حال میں اس تصور کو اس کے ماخذ سے تعلق قائم کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی، کیونکہ ارسطو نے اسے اپنی تصنیف the *Nicomachean Ethics* میں پیش کیا۔ اس سب کے علاوہ سعادۃ کے حصول کے لیے بنیادی شرائط نفسیاتی عوامل کی ہیں، کیونکہ روح کی تربیت، اس کی تطہیر، اس کی تعلیم، اسے عمومی اور مخصوص تجربات سے استفادہ کرنا، سبھی انسانی خواہش اور اُس کی اپنے رجحانات بلند کرنے کی صلاحیت پر منحصر ہیں تاکہ وہ اپنے لیے موزوں سعادت حاصل کر سکے۔

چھٹا مقالہ، جس کا عنوان ''روح کے لیے ادویہ'' ہے، انسان پر اپنی خامیوں کو جاننے کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔

ساتواں مقالہ، جو ''روح کی صحت لوٹانے'' کے عنوان سے ہے، روح کی علالت کے علاج کے طریقوں پر بحث کرتا ہے۔ اس مقالے میں مسکویہ برائی اور بیماری میں کوئی تمیز نہیں کرتا۔ یہاں نفسیاتی برائیاں یا بیماریاں جو وہ گنواتا ہے، تہور، بزدلی، شیخی بگھارنا، بیہودگی، حقارت، نخوت، مکاری، بے انصافی کو قبول کر لینا، اور خوف ہیں۔ مسکویہ موت کے خوف اور غم پر بحث کرتا ہے۔ اُس کے مطابق کسی استدلالی فرد کے لیے، جو اپنی روح کو آزار سے بچانا چاہتا ہو اور اس کے خطرات سے محفوظ رکھنا چاہتا ہو، علالت اور اُس سے محفوظ رکھنا مشکل نہیں۔ ایسا اللہ کی رضا اور انسان کی ذاتی کاوش کے بغیر ممکن نہیں، یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

مندرجہ بالا سے واضح ہے کہ مسکویہ کے نزدیک انسان کی تعلیم کے مقصد سے اخلاقیات

جڑی ہوئی ہے، کیونکہ وہ مسلسل اصرار کرتا ہے کہ ایک طرف تو متعلم کی شخصیت اور کردار کے مابین امتیاز کرنا ناممکن ہے اور دوسری طرف جس علم کو وہ سیکھ رہا ہے اور جس مقصد کے لیے اسے حاصل کر رہا ہے، ان دو کے درمیان بھی فرق کرنا ممکن نہیں۔ اسی بات پر وہ اپنی کتاب کے تعارف میں واضح طور پر زور دیتا ہے، وہ کہتا ہے ''اس کتاب میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی روح کے لیے ایک کردار اختیار کریں، جس کی بنا پر ہم ہمہ جہت عمدہ اور بہتر بنیں، ایسا ہمارے لیے بلا کسی مشکل کے سہل ہوگا۔ ایسا مہارت اور تعلیمی تنظیم کے ذریعے سے ممکن ہوگا، اس مقصد کے لیے ہمیں پہلے تو اپنی روح کو پہچاننا ہوگا، کہ وہ کیا ہے اور کس نوعیت کی ہے، وہ کس مقصد کے لیے ہمارے اندر تخلیق کی گئی ہے، یعنی اُس کی کاملیت اور مقصد، استعداد اور صلاحیتیں کیا ہیں، جنہیں اگر ہم ضرورت کے مطابق استعمال کریں تو ہمیں ایک ارفع مقام تک پہنچا دیں، نیز ہمیں کون سی چیزیں ایسا کرنے سے روکتی ہیں، اور ان کی تخلیص کس طرح ہوگی وہ کیسے نمو پاتی ہیں اور کن عوامل کے باعث اُن میں تنزل واقع ہوتا ہے۔ اخلاقیات بطور ایک فلسفیانہ موضوع کے عملی فلسفہ مانا جاتا ہے، جو یہ طے کرنے کی سعی کرتا ہے کہ کیا ہونا چاہیے، چنانچہ اس موضوع کا مطالعہ فلسفیانہ فکر کو حتمی مقصد کے طور پر نہیں بلکہ عملی زندگی میں کارآمد ہونے کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ مسکویہ غالباً اس لیے اس امر پر زور دیتا ہے کہ وہ فلسفے کو دو حصوں میں منقسم دیکھتا ہے، ایک نظری حصہ اور دوسرا اطلاقی حصہ، ہر دو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جب مسکویہ اطفال کی تربیت کی بات کرتا ہے تو وہ اپنے سنجیدہ عقلی انداز میں انسان کی حتمی منزل، جس کی جانب وہ رواں ہے یا جس جانب اُسے جانا چاہیے، کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے موضوع پر بحث کرتا ہے، اُس کا فلسفۂ اخلاق مجموعی طور پر انسان کو سعادت تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے، اس میں نہ تو جنت ہے نہ نارِ جہنم، کوئی صلہ ہے نہ سزا، وہ صرف فلسفہ اور مذہب میں امتیاز کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں مذہب انسان کو بچپن اور لڑکپن میں لے جاتا ہے، جہاں عقلی صلاحیت کمزور ہے، جب کہ فلسفہ اور سعادت انسان کے شباب اور مردانگی کی علامت ہیں، جہاں اُس کی عقلی صلاحیت پختہ ہوتی ہے، اور وہ اسے اعلیٰ ترین فضیلت اور انتہائی کامل مقاصد کے لیے

استعمال کرنا جانتا ہے۔اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسلم مفکرین میں مسکویہ یونانی فلسفے سے بہت زیادہ متعلق رہنے والوں میں سے ایک ہے۔ کیونکہ وہ استدلال اور عقیدے میں یا فلسفہ اور مذہب میں امتیاز کرتا ہے، کیونکہ سپریم سعادت ایک انسانی خوشی ہے، جو نہ تو انسان پر مسلط کی گئی ہے اور نہ ہی اُس کی مرضی کے برخلاف اُس سے چھینی جاتی ہے، نہ ہی یہ اُس کی قوت ارادی سے کسی بڑی یا توانا قوت سے جاری ہوتی ہے۔

اپنی تصانیف میں مسکویہ نے '**تعلیم**' کی اصطلاح استعمال نہیں کی، کیونکہ اُس کے عہد میں آج کے مروجہ معنوں میں یہ اصطلاح مستعمل نہ تھی۔ یہ امر بھی پیشِ نظر رہے کہ '**ایجوکیشن**' کی اصطلاح ماضی قریب ہی میں یورپی زبانوں میں رائج ہوئی ہے۔ مسکویہ نے تعلیمی عمل کے لیے '**تہذیب**' کی اصطلاح استعمال کی۔ اُس کے دور میں مستعمل زبان کو سمجھنے اور اس کے معنیٰ کو پانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا طرزِ بیان سائنسی ہے۔

ایجوکیشن ایک لازمی امر کو ظاہر کرتی ہے، جو بالغ افراد، خصوصاً والدین اطفال کے لیے سرانجام دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ بنیادی طور پر تربیت کا مفہوم بالغوں کی طرف سے نوعمروں میں پسندیدہ علم، اخلاقیات، رسوم و رواج اور کردار پیدا کرنا ہے تاکہ انہیں معاشرے میں قابلِ قبول افراد کی حیثیت سے تیار کیا جائے، یعنی مسلم معاشرے کے لیے کردار سازی کی جائے۔ اس مقصد کے لیے وہ ارسطو کی *Book of Ethics* اور *Book of Discourse* میں بیان کردہ باتوں کا سہارا لیتا ہے۔ اُس کے مطابق بار بار کی تنبیہہ، تربیت اور لوگوں کو عمدہ سیرت کے اختیار کرنے کی ترغیب سے اُن پر کسی قسم کا مثبت اثر ہوگا اور وہ تربیت کو قبول کرتے ہوئے نیکی کی جانب راغب ہوں گے اور تیزی سے اچھائی کو قبول کریں گے۔ مسکویہ اپنی اس رائے کی بحث کو سمیٹتے ہوئے کہتا ہے کہ ہر شخص میں تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے، وہ ارسطو کے اس نظریے تک خود کو محدود نہیں رکھتا بلکہ اسے اللہ کے بنائے گئے قابلِ اعتماد قوانین سے اخذ کرتا ہے۔ چنانچہ مسکویہ کے خیال میں کوئی طفل اوائل عمر سے جس چیز کا عادی ہو وہ بڑا ہونے پر اُس کے زیر اثر ہوتا ہے، چنانچہ وہ اطفال کی تربیت پر زور دیتا ہے۔

کتاب کے عنوان ''کردار کی نفاست'' پر ایک نظریہ تاثر پیدا کرتی ہے کہ مسکویہ اخلاق کی تخلیص اور اسے برائی سے محفوظ رکھنے کے امکان پر یقین رکھتا تھا۔ اس مقصد کے لیے وہ کہتا ہے ''جملہ فنون (آرٹس) میں سب سے بہتر کردار سازی کا فن ہے، جس کا تعلق انسانی افعال کو بطور انسان بہتر بنانے سے ہے''۔ اس اعتماد کو مزید تقویت اس امر سے ملتی ہے کہ وہ اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ وہ جو کچھ اطفال کے لیے کہتا ہے وہ بالغوں کے لیے بھی صحیح ہے۔ کسی بالغ کے لیے یہ آسان کام نہیں ہے کہ وہ اپنے کردار کو تبدیل کر لے، جس کے ساتھ وہ جُڑا ہوا ہے اور اُس کی پرورش ہوئی ہے، ماسوائے خاص حالات کے، جب تک وہ خود اس امر کا احساس نہ کر لے کہ اُس کا اخلاق ناپسندیدہ ہے اور وہ اسے تبدیل کرنے کی شعوری کوشش نہ کرے۔ امید کی جاتی ہے کہ اس قسم کا شخص تلافی کے لیے اپنے برے اخلاق کو بتدریج ترک کرے گا اور پسندیدہ اخلاق اپنائے گا اور اچھے اور دانا لوگوں کی صحبت اختیار کرے گا۔

مسکویہ کا کردار کو بہتر بنانے، روح کی تخلیص کرنے اور عاداتِ قبیحہ سے چھٹکارا پانے کے امکان پر زور اس وجہ سے ہے کہ اُس کی لوگوں کے بارے میں رائے ہے کہ وہ یا تو طبعاً نیک ہیں یا تربیت اور قوانین کے نفاذ سے بہتر ہو جاتے ہیں۔ اس کے باوجود افراد میں تربیت سے قبولیت اور اس کے لیے اشتیاق میں فرق ہے، اُن کی اخلاقیاتِ حسنہ اور خوش مزاجی میں بھی فرق ہے۔ اخلاقیاتِ حسنہ کی قبولیت کے لحاظ سے وہ سب ایک ہی صف میں نہیں ہیں، اور اگر اُن میں فرق ہے تو یہ فرق حساب سے ماورا ہے لہٰذا اطفال کی تربیت اور اخلاق حسنہ کی عادات پیدا کرنے کے سلسلے میں بہت زیادہ توجہ درکار ہے۔ کیونکہ تربیت سے لاپرواہی پر ہر فرد اُسی کیفیت میں رہے گا جس میں وہ عالمِ طفولیت میں تھا۔ بالفاظِ دیگر اگر وہ چار خاصیتوں:

۱۔ کاہلی، بے کاری اور زندگی کو بغیر کسی کام کے ضائع کرنا؛

۲۔ بے وقوفی اور جہالت، داناؤں کی تعلیمات میں غور و فکر نہ کرنا اور روح کے اس کی پریکٹس کرنے میں ناکامی؛

۳۔ گستاخی جو روح کو نظر انداز کرنے کے باعث واقع ہوتی ہے، اور یہ ایسی خواہشات کے حصول میں کوشاں ہوتی ہے اور اس پر گناہ اور برائی کرنے پر کوئی قدغن نہیں ہوتی: اور

۴۔ ایسی مصروفیت جو برے کاموں کو مسلسل کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

کا حامل ہے، ان میں سے ہر ایک برائی یا علالت کا کوئی نہ کوئی علاج موجود ہے، جس کے ذریعے سے عاقل شخص اپنا علاج کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ ان سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے۔ چنانچہ اطفال اور نوجوانوں کی تربیت کے لیے مسکویہ کے بیان کردہ اخلاقیات سے ایسے فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں جو اس طرح تربیت حاصل کرنے والے کو میسر آتے ہیں۔

ایک اور نکتۂ نظر سے تربیت (یا ایجوکیشن) کو متعین مقاصد کے حصول کے لیے مانا جائے، خواہ یہ تربیت کنندہ کے نکتۂ نظر سے ہو یا تربیت حاصل کرنے والے کے نکتۂ نظر سے۔ اس امر کی وضاحت کے لیے ہم مسکویہ کی اپنی توضیح کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے تربیت کے مقاصد کو اخذ کر سکتے ہیں۔ مسکویہ کا کہنا ہے کہ شائستہ اطوار اطفال کے لیے کار آمد ہیں اور بڑوں کے لیے بھی، لیکن یہ اطفال کے لیے زیادہ کار آمد ہیں، کیونکہ وہ خیر کی لگن کے لیے ان کی عادت ڈال لیتے ہیں اور ان کے مطابق بڑھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اُن کے لیے برائی سے بچنا مشکل نہیں رہتا، اور بعد میں اُن کے لیے شریعت اور سنت نیز دانائی کی ہدایات پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ وہ برائی کی لذتوں کی کشش سے دور رہنے کے عادی ہو جاتے ہیں، اور ان میں پڑنے یا ان کے بارے میں سوچنے سے محفوظ رہتے ہیں۔ اس طرح وہ فلسفے کی اعلیٰ اقدار کے طلب گار ہو جاتے ہیں اور انہیں اس دنیا میں بھی خوش گوار زندگی اور عمدہ شہرت نصیب ہوگی۔ اُن کے دشمن تعداد میں کم ہوں گے، اکثریت خصوصاً نیک افراد اُن کی تعریف کریں گے اور اُن کی دوستی کے خواہاں ہوں گے۔

اس مضمون سے، جو ''**تهذیب**'' میں متعدد بار دہرایا گیا ہے، ہم تہذیب اور تربیت کے بارے میں مسکویہ کے نظریے کے مطابق ایک سے زاید مقاصد اخذ کر سکتے ہیں۔ بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مقاصد میں کچھ حیاتِ ارضی کے لیے ہیں اور کچھ حیات بعد الممات سے متعلق

ہیں۔ ہر دو باہم متعلق ہیں۔ وہ جو تربیت اور برائی سے اجتناب سے اور روح کی مشق سے ہیں اور جو شریعت اور حدیث کی پیروی سے اور جو دانائی تجویز کرتی ہے: یہ سب مل کر اس دنیا میں بہتری اور خوش گوار زندگی، نیز عمدہ شہرت تشکیل دیتے ہیں: اس کی توضیح اس بات سے کی جاتی ہے جو واقعتاً عمل میں آتی ہے، یعنی بہت کم تعداد میں دشمنوں کا ہونا، بہت سے معترف لوگوں کی موجودگی جو اُس کی دوستی کے متمنی ہیں۔ چنانچہ اس حیاتِ ارضی سے متعلق ایک عملی مقصد ہے، جو کردار کی تخلیص سے وجود میں آتا ہے، اور انسان کی اپنے اردگرد کے لوگوں سے مطابقت کرتا ہے، یہ اُس کے طرزِ عمل اور دوسروں کے ساتھ تعلقات سے ظاہر ہوتا ہے۔ اگر وہ اس مقصد سے مطابقت کرتا ہے اور اسے جاری رکھتا ہے، اُس کا علم سچا ہو جاتا ہے اور اُس کے افعال صحیح ہوتے ہیں، ' کاملیت صرف نیکی کے علم میں نہیں بلکہ اس پر عمل کرنے میں ہے'، جیسا کہ مسکویہ مسلسل بتاتا ہے۔ اگر انسان اپنے علم کے مطابق عمل کرتا ہے، تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ داناؤں کے حلقے میں داخل ہو گیا ہے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسانیت کی تکمیل میں ارفع ترین کاملیت ہے۔ علم کی تلاش میں انسان کی ذاتی کاوش، اُس کا کام اور اُس کا کردار اُسے مسرت، کاملیت، خداوند عز وجل کے قرب کی کاوش، محبت کرنے والا، تابع دار اور دوستی اور محبت کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ چونکہ مسکویہ کی رائے میں اور جیسا کہ وہ کہتا ہے، ارسطو کی رائے میں بھی 'عاقل، خوش وخرم اور دانائی میں کامل شخص کو خوش وخرم اور عقل مند افراد چاہتے ہیں، کیوں کہ کند ہم جنس با ہم جنس پرواز!'۔ چنانچہ جو کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اُس سے محبت فرماتا ہے، اور اُسے اپنا قرب مہیا کرتا ہے اور وہ اس قرب کا اہل ہوتا ہے'۔ جو کوئی بھی اللہ کا قرب حاصل کرتا ہے اور اسے اللہ تعالیٰ کا قرب نصیب ہوتا ہے، وہ انتہائی خوش ہو جاتا ہے، ایسی خوشی جس کا ثانی کوئی نہیں۔ یہ مسکویہ کے مطابق انسانی زندگی کا منتہائے مقصود ہے، اُس کے کام کی انتہا اور اُس کی یہاں پر خدمت اور اُس کی اپنے کردار کی تطہیر کی انتہا ہے۔ منتہائے مقصود کی اس تعریف کے سلسلے میں ایسے ذرائع بھی ہونے چاہئیں، جن کے ذریعے سے اسے حاصل کیا جا سکے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مقصد کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے؟ مسکویہ کا کہنا ہے کہ اس کے جواب کا تعلق روح کی تطہیر اور تربیت سے ہے، جس مقصد کے حصول کے لیے اطفال اور نوجوانوں سے شروع کیا جائے، اور اُن عوامل سے شروع ہو جو انہیں متأثر کرتے ہیں، جسے جدید دور کی زبان میں 'انسانی فطرت اور اس کی تشکیل پر اثر انداز عوامل' کہا جا سکتا ہے۔ مسکویہ کے مطابق انسانیت کرۂ ارض پر موجود مخلوق میں افضل ترین ہے۔ طفل کی روح خیر کو قبول کرنے کے لیے سازگار ہے کیونکہ یہ 'سادہ ہوتی ہے اور کسی برائی سے آلودہ نہیں ہوتی، نہ ہی اس کی کوئی ایسی رائے یا عزم ہوتا ہے جو اسے ایک سے دوسری سمت لے جائے'۔ مزید برآں طفل کی روح تربیت حاصل کرنے کے لیے آمادہ ہوتی ہے، لہٰذا طفل کے بارے میں احتیاط کرنا چاہیے اور اسے ایسے ہاتھوں میں نہیں دینا چاہیے جو تربیت کا کام عمدگی سے نہ کر سکیں، یا جن کی خصوصیات عمدہ اور عادات بہترین نہ ہوں۔ مسکویہ کا کہنا ہے کہ یہ آراء ارسطو سے لی گئی ہیں، تاہم وہ ساتھ ہی ایک اور بات کرتا ہے اور طفل کی روح اور اس کی صلاحیتوں کی ایسی منظرکشی کرتا ہے جو افلاطون نے اس سے پیشتر ''**الجمهوريه**'' (the Republic) میں بیان کیے ہیں۔

جیسا کہ بیان کیا گیا ہے، افلاطون کے مطابق روح کی تین صلاحیتیں ہیں، تنک مزاجی، معقولیت، خواہش۔ یہ صلاحیتیں طفل کی نمو کے ساتھ بتدریج نمودار ہوتی ہیں، یہاں تک کہ وہ مکمل ہو جاتا ہے اور وہ معقول کہلاتا ہے۔ اور جھجک ذہانت کی علامت ہے، نیز یہ علامت کہ طفل فراست کی عمر کو پہنچ گیا ہے، نتیجۃً تربیت کی عمر کو پہنچ گیا ہے۔ چونکہ جھجک کا مطلب ہے کہ اُس کا کوئی بھی کام بظاہر بلا خطر ہوتا ہے۔ مزید برآں مسکویہ ایسے ذرائع یا طریقے پیش کرتا ہے جن کے ذریعے سے یہ معلوم کرنا ممکن ہے کہ طفل کب اس مرحلے میں پہنچتا ہے، یعنی وہ مرحلہ جس میں طفل کا بغور مشاہدہ کر کے اُس کی ذہانت کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ ایسا اُس وقت ہوتا ہے جب کوئی ناظر طفل کو غور سے دیکھے اور وہ نگاہیں نیچی کر لے، پلٹ کر نظر نہ ملائے، اور اُس کے چہرے پر گستاخانہ تأثرات نہ ہوں، یہ نجابت کی نشانیاں ہیں اور یہ اُس کے ناپسندیدہ افعال کرنے کا ڈر ہے، جو اُس کے خیر کی جانب رجحان، اور بلوغت کی عمر تک پہنچنے کی نشانی ہیں۔ اس

حالت میں وہ تربیت حاصل کرنے کے لیے تیار ہے، اُس کی نگہداشت کی ضرورت ہے،اور اُسے نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔

اس میدان میں اس کا تجربہ اور اُس کی یونانی کلچر سے واقفیت مسکویہ کے رہنما ہیں۔ معاشرتی ماحول طفل کی روح کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، جسے اُس کی پرورش کا کارندہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ طفل کی روح سادہ ہوتی ہے، اس پر ابھی کوئی نشان نہیں ہے اور وہ تربیت کے لیے آمادہ اور نگہداشت کے لیے موزوں ہے۔

طفل اپنے ماحول سے اثر لیتا ہے۔ ایسے عالم میں مناسب یہ ہے کہ طفل کا خیال رکھا جائے، اُسے بری صحبت کی اثر پذیری سے بچایا جائے۔ روح جیسے ماحول میں پرورش پاتی ہے اُسے قبول کرلیتی ہے اور اس سے مانوس ہوجاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اطفال اور نوجوانوں کی خاص طور پر نگرانی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس کی بنیادی ذمہ داری والدین کی ہے۔ یہاں پر خاندان پر نظر رکھنے اور والدین کی تربیت کر کے طفل کی روح کو بہتر بنانا مقصود ہے، کیونکہ جب وہ اپنے ہمعصروں میں اُٹھتا بیٹھتا ہے، اور ہم عمروں کے ساتھ کھیلتا ہے، تو اُن سے اثر لیتا ہے۔

طفل کا کردار ابتدائی مرحلے میں ظاہر ہوجاتا ہے اور وہ اسے نہ تو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی بڑوں کی طرح ملفوف کرسکتا ہے، کیونکہ بڑے تو اپنی خامیوں کو جانتے ہیں اور انہیں چھپانے کے لیے ایسے عمل کرتے ہیں جو اُن کی فطرت کے مطابق نہیں ہوتے۔ اس صورتِ حال میں اطفال اور نوجوانوں میں برے کردار کو شناخت کرنا اور انہیں اس سے نجات دلانا اور عاداتِ صالحہ کا عادی بنانا آسان ہوجاتا ہے، کیونکہ اُن میں تیزی سے سیکھنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

عفت و پاکیزگی کا ذکر کرتے ہوئے وہ ارسطالیسی تصورات کو افلاطونی نظریات کے ساتھ ملا دیتا ہے، اُس کا نظریہ صوفی ازم کے بھی بہت قریب ہے۔ پاکیزگی روح کے اُس پہلو کی تکمیل کے باعث پیدا ہوتی ہے، جو انسانیت کا جوہر ہے، یعنی ہماری عقل جو اسے زیست کے ادنیٰ درجات سے تمیز کرنے میں مدد دیتی ہے۔ زندگی پر تفکر اور عقل کے اطلاق سے ہم اپنی عفت کو بڑھا سکتے ہیں۔ دو انتہاؤں کی وسطی صورت میں عدل ممکن ہے۔ وہ دانائی، جرأت

پرہیزگاری اور عدل سے متعلق نیک خصائل کی تعریف کرتا ہے، جو اخلاقی ترقی کے ان پہلوؤں کی نشان دہی کرتے ہیں جو ہمارا مقصود ہیں۔ وہ پاکیزگی کی افلاطونی تقسیم کو ارسطا طالیسی تفہیم کے ساتھ مربوط کرتا ہے اور اس تصور میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ جس قدر پاکیزگی کو بطور اکائی مانا جائے گا اسی قدر بہتر ہوگا۔ وہ اکائی کو تکمیل کا نام دیتا ہے اور بے مقصد کثرت کو طبیعی اشیاء کے ساتھ متعلق کرتا ہے۔ ایسے فیثا غورثی نظریے کے حق میں مسکویہ عمدگی کے ساتھ دلائل دیتا ہے کہ ربانی یا کامل عدل کا نظریہ سادہ ہے، جو ابدی اور لافانی اصولوں پر مبنی ہے۔ اس کے برخلاف انسانی عدل متبدل ہے اور متعلقہ معاشروں اور ان کے باسیوں کی خصوصیات پر مبنی ہے۔ ربانی قانون ہر جگہ اور ہر وقت کے لیے ہے، جب کہ ریاست کا قانون وقت کے ساتھ تبدل پذیر اور موقع محل کے مطابق ہوتا ہے۔

مسکویہ دوستی کے مختلف رویوں پر مفصل بحث کرتا ہے، وہ عارضی روابط، متبدل روابط، خصوصاً تلذذ پر مبنی، اور عقل پر مبنی روابط، جو غیر طبعی لذت پر مبنی ہیں، کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ مسکویہ دوستی کی متنوع اقسام میں فرق واضح کرتا ہے، لیکن وہ یہ نتیجہ قائم نہیں کرتا کہ صرف ارفع ترین اور انتہائی عقلی دوستی ہی اہم ہے۔ اس کے برخلاف انتہائی اعلیٰ سطح کے حامل افراد بھی معاشرے میں رہتے ہیں لہٰذا انہیں بھی کاملیت کے حصول کے لیے دوسری قسموں کی دوستی قائم کرنا پڑتی ہے۔ یہاں مسکویہ ارسطا طالیسی اندازِ فکر، اس دعویٰ کے ساتھ اختیار کرتا ہے کہ عفت و پاکیزگی کی تکمیل اور ہماری دنیاوی ضروریات ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ تاہم مسکویہ یہ استدلال بھی پیش کرتا ہے کہ سعادۃ کی ارفع ترین شکل اُس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ہم دنیاوی ضروریات کو ترک کر کے بالائی ظہورِ تجلی کو حاصل کرتے ہیں، جو ہماری عقول کو کامل بنا کر ربانی نور سے ہمیں منور کرتی ہے۔ یہ مزید ارفع سطح کی مسرت ہے، جو باری تعالیٰ کے متصوفانہ ادراک سے متعلق ہے، جہاں ہم جسمانی زیست کے جملہ بندھنوں سے الگ ہو کر اپنی روحوں کو کاملاً روحانی اہداف کے حصول پر گامزن کرتے ہیں۔

مسکویہ اس تصوفانہ تعلق کا حقیقتِ قدسی اور آزاد روح (enfranchised soul)

کے مابین تعلق کی سعادتوں کی مفصل توضیح کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اُس کے لیے عقلی کاملیت سے بھی زیادہ اعلیٰ سطح کی سعادت کی قسم ہے۔ اُس کی کتاب کے الجھاوے میں سے ایک گرچہ یہ ہے کہ وہ تکمیل کی بلند ترین انسانی سطح پر مفروضہ متوقع پر بحث کی صلاحیت کو ہماری عملی نصائح سے پاکیزگی اور عفت کی صالحیت کو کس طرح بڑھایا جاسکتا ہے کے ساتھ ملاتا ہے۔

زندگی کا مقصود کیا ہے؟ مسکویہ کے نزدیک زندگی کا مقصد انسانی خواہشات کو مشیتِ ایزدی کے تابع بنانا ہے۔ اُس نے اس مقصد کے لیے بہترین تیاری کے لیے جسم کو روح کا معاون ماننا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ لہٰذا اصل تعلیم نہ صرف جسمانی ضروریات پوری کرے بلکہ یہ روح کی ضروریات کو بھی پورا کرے، کیونکہ جسم روح کا ایک آلہ ہے، اور یہ آلے کی عمدگی ہے جس پر استعمال کرنے والے کی عمدگی کا انحصار ہے۔ درویش کا جسم کو اسفل سمجھنا اور اسے نظر انداز کرنا ایک گمراہ کن دھوکا ہے۔ جسم کی آسائش کو کسی طور بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، سب سے پہلے اسی کی کاوش کرنا چاہیے تاہم ایسا روح کی بہتری کے لیے ہو نہ کہ روح کی قیمت پر۔ بالفاظِ دیگر تعلیم کے ذریعے سے مکمل انسان کی ترویج کے لیے روح اور جسم دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا چاہیے، نہ کہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے۔

دینی تعلیم: انسانی خواہش کو مشیتِ ایزدی میں شامل کرنے کے لیے دینی تعلیم کی ضرورت لازمی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس ضرورت کا مقصد یہ نہیں کہ دینی تعلیم اخلاقیات کی کوئی کوتاہ راہی فراہم کرتی ہے، جو اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ نہ ہی اس کے ذریعے سے طفل کو محض بدمذہبی اثرات سے محفوظ رکھنا مطلوب ہے اور مذہب کے مثبت پہلوؤں کو اُس کی صوابدید پر چھوڑ دینا ہے۔ کوئی بھی طفل اپنے شعور کو بغیر کسی مدد کے مثبت بنا سکتا ہے۔ وہ اسے معاشرے کی اخلاقی اور مذہبی روایت سے اخذ کرتا ہے۔ لہٰذا ہر بچے کا حق ہے کہ اُسے معاشرے کی واقعتاً مثبت اور بہترین اقدار سے روشناس کیا جائے۔ اگر والدین اور استاد ایسا کرنے میں ناکام ہو جائیں تو ایسا ناقص ذرائع سے اُسے میسر آئے گا۔ بچہ اس کے بغیر تو نہیں رہے گا وہ فاقہ کشی کی بجائے روح کی غذا کے لیے ناقص خوراک حاصل کر لے گا۔ لہٰذا توانا شعور کی تخلیق کے لیے

دینی تعلیم لازمی ہے۔

تعلیم کی نفسیاتی بنیاد: زندگی کے مقصد کے تصور کے علاوہ متعلم کے بارے میں تعلیم مزید بھی کچھ فرض کرتی ہے۔ یہاں مسکویہ مکمل طور پر اسلامی نکتۂ نظر کا موید نظر آتا ہے۔اُس کے مطابق بچہ فطرتاً نہ تو اچھا ہوتا ہے اور نہ ہی برا، وہ محض معصوم ہوتا ہے۔ پیدائش کے وقت اُس کا دماغ ایک صاف سلیٹ کی مانند ہوتا ہے، جس پر ہم اپنی مرضی کے مطابق جو چاہیں لکھ سکتے ہیں۔ بشرطیکہ ہم اپنے اثر کو بچے کی عمر کے لحاظ سے فہم کی سطح پر لے آئیں۔صرف اسی بنیاد پر ہی استبدادی تعلیم کا جواز ممکن ہے۔دورِ حاضر میں جے لاک (J.Locke) نے کالوِن (Calvin) کا نظریہ کہ انسان گناہ سے پیدا ہوا ہے اور گناہ گار ہے، کے رد کے طور پر ''**لوحِ سادہ**'' (tabula rasa) کے نظریے کو اپنایا، جس کے مطابق اپنی پہلی حالت میں انسانی ذہن ایک خالی خانہ ہوتا ہے، جس میں بعد میں تجربے کی بنا پر اضافے ہوتے رہتے ہیں۔اس نظریے پر میکڈوگل (W. McDougall) اور دوسروں نے سخت تنقید کی ہے۔

حیا: بچے کی معصومیت کے ساتھ منسلک اُس کی طبعی حیا کی جبلت ہے جس کا مظاہرہ وہ ناپسندیدہ عمل پر چہرے کی سرخی اور سر کو شرم سے جھکا لینے سے کرتا ہے۔نفسیاتی طور پر اسی حیا کی جبلت کو مسکویہ اپنے تعلیمی نظریے کی بنا بناتا ہے، جس کے لیے وہ ذیل کی وجوہ پیش کرتا ہے:

۱۔ دوسری باتوں کے علاوہ پہلی مرتبہ حیا کا اظہار، استدلال کی ابتدا ہے، جو بچے کو اچھے اور برے، سچ اور جھوٹ، اور خوبصورتی اور بدصورتی کے درمیان امتیاز کا شعور دیتا ہے۔اس موقعے پر موزوں دینی تعلیم کی ابتدا ہو جانی چاہیے۔

۲۔ اس عمل سے بچے کی فطری شرافت اور باعزت ہونے کا شعور ظاہر ہوتا ہے جو باطنی طور پر برائی کی جانب اُس کے میلان کو روکنے کا سبب بنتی ہے۔

۳۔ اس سے بچے کے ناپسندیدہ عمل کی بنا پر بے عزتی اور تذلیل کے احساسات کا اظہار ہوتا ہے۔

۴۔ مزید برآں اپنی خطا پر ملامت کا اظہار اُسے آئندہ کے لیے ایسی غلطی سے گریز کرنے کا حوصلہ دیتا ہے۔

۵۔ سب سے زیادہ اس عمل سے بچے کے انضباط اور سیکھنے کی صلاحیت کا اظہار ہوتا ہے، کیونکہ جب تک بچہ حیا کا مظاہرہ کرتا ہے، اُس میں تعلیم کے ذریعے سے اصلاح کا امکان موجود رہتا ہے، اور جب وہ گستاخی کا عادی ہو جاتا ہے تو وہ تعلیم کی مدد سے فائدہ حاصل کرنے کے قابل نہیں رہتا۔

مسکویہ کے مطابق حیا کی یہ عادت، منطقی نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت، عزتِ نفس، بے عزتی، خود ملامتی اور ڈسپلن کی پاسداری کے ساتھ ہے جب کہ میکڈوگل کے نزدیک یہ عزت نفس ہے۔ مؤخرالذکر کے مطابق عزتِ نفس کا احساس ''کردار کا فلائی وہیل'' (flywheel) ہے، ایسا بچہ انتہائی بدقسمت ہوگا جو اسے مکمل طور پر ضائع کر بیٹھے۔ سب سے پہلا کام بچے کی عزتِ نفس کو محفوظ کرنا ہے۔ اسی لیے مسکویہ جملہ ضرر رساں اثرات سے بچے کی حیا سے محبت کے تحفظ کی ضرورت پر زور دیتا ہے، تآنکہ اسے بے خطا شعور میں بدل دیا جائے۔ وہ شدومد کے ساتھ اساتذہ اور والدین کی طرف سے بچے کو سزا، طاقت، دھمکی، اور خوف کے ذریعے سے تعلیم حاصل کرنے پر مجبور کرنے کی مخالفت کرتا ہے۔ وہ اساتذہ اور والدین کی جانب سے نمائشی موعظت کی بھی مخالفت کرتا ہے۔ بچوں کی فطرت ہے کہ وہ ترغیب سے سیکھتے ہیں نہ کہ جبر سے۔ جو کچھ بھی ان کے تصور کو بھاتا ہے اُس کی نقالی کرتے ہیں نہ کہ استدلال کی۔ وہ پریوں اور مافوق الفطرت کہانیوں کے شیدائی ہوتے ہیں اور ان کہانیوں پر تبصرے کے ذریعے ہی سے ان پر نیکی اور بدی کے تصورات واضح کیے جاسکتے ہیں۔ شاعری کے ذریعے سے بھی ان میں لطیف جذبات اجاگر کیے جاسکتے ہیں، اور ان کے تخیل کو پروان چڑھایا جاسکتا ہے۔ عملی سطح پر وہ جو بھی چھوٹے سے چھوٹا کام کریں، اُن کی ستائش کی جائے، اس سے نہ صرف اُن کے توانا اخلاقی شعور کی آبیاری ہوگی، بلکہ انہیں نظر انداز کیے جانے کی خجالت بھی برداشت نہ کرنا پڑے گی۔ لیکن محض توصیف کرتے رہنے اور ہر وقت کی تنقید سے گریز کرنے سے مقصد

حاصل نہ ہوگا۔ بچوں کی تعریف کھل کر کی جائے لیکن کبھی کبھار تنقید بھی کرتے رہنا چاہیے، اگر وہ اپنی چھوٹی چھوٹی غلطیوں کو چھپاتے ہیں، جس کی ان میں بے انتہا صلاحیت ہوتی ہے تو ان کو پکڑے جانے کی بے عزتی سے دوچار نہیں کرنا چاہیے۔ اور جب تنبیہہ لازمی ہو جائے تو یہ مشفقانہ اور بالواسطہ ہو، جو خود اپنی کوتاہی کو ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے کی جائے کہ کیوں نہ اُسے پیشگی ایسی غلطی سے آگاہ کیا جا سکا۔ واضح اور شدید تادیب سے ممکن حد تک گریز کرنا چاہیے، کیونکہ یہ بچے کی صاف گوئی کو تباہ کرنے کا باعث بنتا ہے، اور اسے غلط بیانی اور بغاوت پر مائل کرتا ہے۔ جسمانی سزا ناگزیر ہونے کی صورت میں یہ تنہائی میں دی جائے، تاکہ وہ اُس کے غلط فعل کی وجہ سے لازمی اور بدیہی امر ظاہر ہو اور اسے دوسروں کے سامنے خجالت کا سامنا بھی نہ کرنا پڑے، جس سے بالآخر حیا کا عنصر زائل ہو جاتا ہے۔ حیا کی کیفیت کو احتیاط سے بروئے کار لاتے ہوئے، اس کی بغاوت کی طرف مائل رجحان سے بچتے ہوئے کارگزاری تعلیم کا خاصہ ہے۔

نظمِ استحقاق (Order of Precedence): بطور ایک اصول کے تعلیم کو انسان کے جسمانی اور روحانی پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے اور ایسا کرتے ہوئے فطری ترتیب پیشِ نظر رہے۔ فطری ترتیب میں، پہلے ظاہر ہونے والی قوت خواہش کی ہے سبکساری اور منطق بالترتیب دوسری اور تیسری ہیں۔ روح کا خواہش، سبکساری اور منطق میں تجزیہ افلاطونی روح کے حصوں سے مشتق ہیں، افلاطون کے مطابق روح کے یہ تینوں اجزا بھوک، روح اور منطق جگر، دل اور دماغ میں مقیم ہیں۔ خواہش کے لیے سور اور طیش کے لیے کتے کی علامت افلاطونی ہے، جب کہ منطق کے لیے فرشتہ قرآنی علامت ہے۔ انسان کو بطور ایک شکاری کے گھوڑے پر سوار پیش کرنا جس کے پیچھے کتا ہے، افلاطونی ہے، گرچہ افلاطونی بھوک، جوہر اور منطق روح کے تین اجزا ہیں، مسکویہ کے مطابق خواہش، سبکساری اور منطق بذاتِ خود روح کے اجزا نہیں ہیں، بلکہ یہ تینوں روح کے افعال ہیں۔ ہر تین کے لیے لفظ ''نفس'' کا استعمال انہیں افلاطونی سہ ابعادی روح کی مماثلت دیتا ہے، لیکن یہ مشابہت محض سطحی ہے اور گمراہ کن ہے، کیونکہ مسکویہ کا ان تینوں کے لیے نفس کا لفظ استعمال کرنا قرآنی

اصطلاحات، نفس امارہ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ، ذات کی داخلی ترسیل کے تین مراحل کو پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ تعلیم کو خواہش کی تہذیب سے شروع ہونا چاہیے، اور بتدریج سبب کی ترویج تک اسی ترتیب کے ساتھ بڑھنا چاہیے۔

خواہش: جسم کی فوری خواہشات میں غذا، لباس اور مناکحت فوری نوعیت کی ہیں، جنہیں مناسب طور پر پورا کیا جانا چاہیے، لیکن انہیں اعتدال کی حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ ان کی بہتات کی عیاشی جسم کی اپنی ضروریات کے برخلاف ہے لہٰذا روح کے وسیع تر مفاد کے خلاف ہے، جس کے لیے جسم کا وجود ہے۔

اول: خوراک جسم کی بنیادی ضرورت ہے۔ یہ اعضاء کو بھوک کے تکلیف دہ احساس سے نجات دلاتی ہے، اس کی نشو ونما میں حصہ لیتی ہے، اور اس کی فطری توانائی اور تندرستی کو برقرار رکھتی ہے، جو زیست کی جدوجہد کے لیے لازمی ہے۔ اس مقصد کے لیے بچوں کو اسی قدر کھانا چاہیے جو اُن کی صحت اور نشو ونما کے لیے ضروری ہو۔ تاہم انہیں خاص طور پر پُرخوری سے اجتناب کرنے کی ہدایت کرنی چاہیے، انہیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ بھوک جسم کی علالت ہے اور خوراک اس کا علاج، لہٰذا اسے بھی دوائی کی طرح مقرر خوراک کی طرح استعمال کرنا چاہیے۔ اس مقصد کے لیے اُن میں مزے دار اور مرغن کھانوں کی رغبت سے اجتناب کی عادت ڈالنی چاہیے۔ نہ ہی انہیں زیادہ گوشت اور مٹھائی کھلانی چاہیے۔ مزید برآں انہیں کھانا کھانے کے دوران پانی پینے سے پرہیز کرنے اور عشا کی نماز سے پیشتر کھانا کھانا چاہیے، نیز دن میں اور رات کے بیشتر حصے میں انہیں سونا چاہیے۔

دوم: خوراک کے بعد لباس آتا ہے، جس کا اصل مقصد جسم کو حرارت اور سردی کی تکلیف سے محفوظ کرنا اور ستر ڈھانپنا ہے۔ ابتدا ہی سے لڑکوں کو سفید لباس اور لڑکیوں کو رنگین یا پھول دار لباس پہنانا چاہیے۔ ان میں سادگی کو اپنانے اور ہر قسم کی فضولیات سے اجتناب کرنے کی عادت ڈالنی چاہیے۔ انہیں سونا اور چاندی سے سانپوں، بچھوؤں اور جنگلی جانوروں کے مقابلے میں زیادہ ڈرنا چاہیے۔ اسی طرح انہیں اپنے بالوں کو رنگنے اور چہرے کی آرائش کرنے

سے سختی کے ساتھ روکنا چاہیے۔تاہم یہ یاد رہے کہ یہ سب نواہی ان میں کسی طور سے بخل کا احساس پیدا کیے بغیر اعتدال کی عادات کوفروغ دینے کے لیے ہوں۔

سوم: جسم کی تیسری ضرورت مناکحت کی ہے، جس کا فطری مقصد بقائے نسل ہے جب کہ خوراک اور لباس ذاتی تحفظ کے لیے ہیں۔حیاتیاتی طور پر جنس کی جبلت کی بنیاد نسل کی فزودگی ہے، لہٰذا اسے بے مہار جنسی تلذذ میں بدلنے سے روکنا چاہیے۔اس مقصد کے لیے عاقبت نااندیشی اور نامناسب ہرزہ سرائی کی جڑ، شراب نوشی سے اجتناب کرنا لازمی ہے۔اسی طرح اخلاق باختہ افراد کی صحبت، فحش موسیقی سننے اور فحش لٹریچر، خصوصاً جذبات انگیز شاعری کے مطالعے سے پرہیز ضروری ہے۔

عام طور پر مذکورہ بالا کی خواہش جسمانی ضروریات کے پیشِ نظر نہیں، بلکہ خالصتہً تلذذ کے لیے کی جاتی ہے۔ایسے رویے کی منطق مخالفت کرتی ہے، کیونکہ حصولِ لذت بجنسہٖ کوئی مثبت یا حقیقی احساس نہیں ہے۔خواہش کسی احتیاج کے تکلیف دہ احساس کی مظہر ہے اور لذت اُس وقت شروع ہوتی ہے جب ایسا ناپسندیدہ احساس ختم ہوجاتا ہے۔لذت کا یہ اپیقیوری (Epicurean) نظریہ بطور تکلیف کی عدم موجودگی لذت سے ہر قسم کی افادیت زائل کر کے خوراک، لباس اور شادی کو بقا کی جدوجہد میں لازمی شرط قرار دیتا ہے۔اور مسکویہ خواہشات سے متعلق اعتدال سے یہی مراد لیتا ہے۔اس ضمن میں وہ خاص طور پر ایرانی حکمرانوں کی توصیف کرتا ہے، کہ وہ اپنے بچوں کو دور دراز مقامات پر بھیج کر محلات کے ماحول میں ان کے عادات واطوار اور اخلاق کو خراب ہونے سے بچاتے ہیں۔

طیش: طیش ایک طرف تو عزتِ نفس کا قدرتی محافظ ہوتا ہے، دوسری جانب خواہشات کی طلب کو اعتدال میں رکھنے میں منطق کے لیے ایک طاقت ور ساتھی کا کام دیتا ہے۔یہ جملہ اخلاقی جرأت اور عمدہ طرزِ عمل کا منبع ہے اسی لیے اس کی پرداخت کی جانی چاہیے۔بچوں میں برہمی کی عام مثال ذات کی نمائش میں ملتی ہے۔اس جبلت کی تسکین کے لیے مناسب مواقع ہمیشہ مہیا کیے جائیں، تاہم اپنی عمدہ خوراک، قیمتی لباس، اور اعلیٰ طبقے کے

افراد کے ساتھ تعلقات میں غیر صحت مندانہ فخر کے اظہار کو، جو فاقہ کش، سادہ لباس والے اور نچلے طبقے کے افراد کی دلآزاری کا باعث بنے، ہر قیمت پر دبانا چاہیے۔ مماثل طور پر اپنی ذات کے ادعا کے رجحان کو کسی بھی صورت میں کسی قسم کے اکھڑ پن، خاص طور پر بڑوں کے ساتھ بے ادبی میں تبدیل نہیں ہونے دینا چاہیے۔ ایسی صورتِ حال سے بچنے کے لیے خاص توجہ سے والدین اور اساتذہ کی اطاعت اور تعظیم، ہمسایوں اور دوستوں کے لیے مہربانی اور فراخ دلی اور عمومی طور پر شائستگی اور نرم دلی کے جذبات کی آبیاری کی جائے۔ اسی طرح باتونی پن اور مکمل بات سنے بغیر جواب دینے کی عادات کو لازماً دبانا چاہیے۔ سچ بات کسی ظاہرداری یا رورعایت کے بغیر کہہ دینی چاہیے، جھوٹ، چغل خوری اور بہتان تراشی کو انتہائی سختی اور نفرت کے ساتھ دبا دینا چاہیے۔ اسی طرح جماہی لینے، جگہ جگہ تھوکنے، دوسروں کی موجودگی میں چھینک مارنے سے اجتناب کرنا چاہیے۔ المختصر ہر اس عمل کو دبانا جو عزت اور مذاقِ سلیم کے لیے نقصان کا موجب ہو، طیش کے جذبات کو اعتدال میں لانے کا اصول ہونا چاہیے۔

استدلال: استدلال خواہش اور طیش کا تربیت کنندہ ہے۔ لیکن اس عمل کو موزوں اور مناسب طور پر سرانجام دینے کے لیے قانونِ الٰہی کی رہنمائی درکار ہوتی ہے۔ چنانچہ جونہی بچہ امتیاز کرنے کے شعور کا مظاہرہ کرے، زبانی تعلیم فوراً شروع کر دینی چاہیے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کوئی شخص بھی خود اپنے طور پر بغیر کسی مدد کے ضمیر کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ وہ اسے اپنے خاندانی اخلاقی اور دینی روایت سے جذب کرتا ہے، تاہم بعد میں اسے اپنے مطالعے کی روشنی میں وسعت دینا ہوتی ہے۔ بچپن مذہب روایات اور اداروں سے عبارت ہے، جو تصور کو بھاتا ہے اور نقالی کے ذریعے سے تصوری حرکی (ideo-motor) سرگرمیوں کو ابھارتا ہے۔ صرف منطقی یقینِ کُلی ہی کے ذریعے سے نوعمر فرد بالغوں کے مذہب کی کیفیت تک پہنچتا ہے اور خود کو مکمل طور پر اپنی سوچ اور اعمال میں مشیتِ ایزدی کے مطابق ڈھالتا ہے۔ یہ ارادہ پسندی اور اعمال کا مرحلہ ہے، وہ مرحلہ جو یہ باور کراتا ہے کہ مذہب اور زندگی ایک ہی چیز ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر بے معنی ہے۔ چنانچہ صحیح تعلیم کو بیک وقت بااختیار، منطقی اور عملی

ہونا چاہیے۔ اسے یزدانی قانون سے ابتدا کر کے اخلاقیات کے اصول، خانہ داری کا علم اور سیاسیات کی تعلیم دینی چاہیے، تاکہ روایت کی شکل میں اخذ کردہ انفرادی اور معاشرتی اچھائیوں کو شخصی توثیق کے لیے منطقی بنیاد فراہم ہو سکے اور پُر خلوص انتخاب اور عمل کی وجہ بنے۔ اسے ارسطاطالیس نے عملی منطق کی تعلیم کا نام دیا ہے۔ لیکن نظری نکتۂ نظر سے یزدانی قانون میں تعلیم کے بعد منطق، ریاضی اور مابعدالطبیعیات کی تعلیم دی جائے تاکہ افلاطونی نظریے کے مطابق روح بالآخر خدا کو پہچان سکے، جو سب سے زیادہ مجرد تصور ہے۔ عملی اور نظری منطق کی اس ترویج کے ساتھ تعلیمی عمل انسانی خواہش کو مشیتِ ایزدی کی جانب مبذول کرنے کی سمت موڑ کر اس کی تکمیل کرے گا۔

مندرجہ بالا تعلیمی پروگرام افلاطونی اور ارسطاطالیسی روایات کا خوش گوار آمیزہ ہے، لیکن اس کا مرکزی ہدف انسانی خواہش کو مشیتِ ایزدی کی جانب موڑنا ہے اس طرح یہ افلاطونی روح کی وجودیت سے وجود کی سمت مراقبے کی تبدیلی کے قریب تر ہے۔ اس پروگرام میں نفسیاتی طور پر ایک اہم امر تعلیمی پلان کے لازمی جزو کی حیثیت سے کھیل کا اندراج ہے، جو افلاطونی روح کے لیے موسیقی کے برخلاف جسم کے لیے جمناسٹک کی شمولیت سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ مسکویہ کے مطابق مطالعہ کی مشقت کے باعث صرف شدہ ذہنی توانائی کی بحالی کے لیے کھیل کو ایک نفسیاتی ضرورت ہے۔ یہ تکان کے لیے بطور ٹانک ہے جو ذہنی تراوٹ کے لیے ہے اور مطالعہ کے لیے لازمی ہے اور مطالعہ شدہ مواد کو یاد رکھنے کے لیے ضروری۔ تاہم طویل تھکا دینے والا کھیل بھی مسلسل مطالعہ کی مانند اپنے مقصد میں ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ کام اور کھیل اس طرح ترتیب دیے جائیں کہ وہ انسانی طبیعی ہمت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائیں۔

اطفال کی تربیت کے طریقے

ان نظریات کی بنا پر مسکویہ ایسے طریقے پیش کرتا ہے، جن کے ذریعے سے اطفال کی تربیت اور اُن کی روح کی تخلیص ہو سکے، ان میں سے بعض مجرد معلوم دیتے ہیں، جو طفل کی

روح پر اثر انداز ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور بعض اُس کے کردار اور ظاہری کردار سے متعلق ہیں۔ ان کی تفصیل ذیل میں دی جاتی ہے:

اطفال کی روح کی تربیت کے طریقے

مسکویہ کے مطابق نفسیاتی پہلو انتہائی اہم ہے، چنانچہ وہ چند مجرد طریقوں سے شروع کرتا ہے اور چند مثبت پہلو بیان کرتا ہے، مثلاً کشش، اور ان طریقوں میں درجِ ذیل شامل ہیں:

☆ ان طریقوں میں سب سے اہم **تعریف** کرنا بتایا گیا ہے، یعنی طفل کی اچھی باتوں کی تعریف کرنا جو بڑوں کے لیے پسندیدہ ہیں، اسی طرح بڑوں کے اچھے کاموں کی بھی اطفال کے سامنے توصیف کی جائے، اس طرح خواہ اطفال کریں یا بڑے، اور اُن لوگوں کے، جو اُن کے لیے نمونہ سمجھے جاتے ہوں، کے عمدہ افعال کو اجاگر کرنے کے لیے ہے۔

☆ **حوصلہ افزائی** کرنا تاکہ اکل وشرب اور عمدہ لباس کی خواہش سے بلند ہو سکے۔ یہاں پر حوصلہ افزائی ان اشیاء سے اجتناب کرنا اور قناعت کرنا ہے۔

☆ طفل کی تربیت کرنی چاہیے کہ وہ عمومی خصوصیات، مثلاً کھانے پینے کے معاملات میں دوسروں کو خود پر ترجیح دے، اور خود کو اعتدال تک محدود رکھے اور اعتدال کو پسند کرے۔

☆ طفل کو سزا کا خوف دلایا جائے، نیز کسی بھی برے عمل کے الزام سے اجتناب کی ترغیب دی جائے۔

اگر دھمکی دی جائے تو یہ بتدریج ہونی چاہیے، کیونکہ اگر طفل کسی ایسے معاملے میں حد سے تجاوز کرے، جس کے بارے میں اسے تنبیہ کی گئی ہو جس کی جانب وہ مائل ہو، یا وہ ایسا کرنے سے اجتناب کرے، تو بہتر ہے، کہ یہ ظاہر کیا جائے کہ اسے دیکھا نہیں گیا، خصوصاً ایسی، صورت میں کہ وہ خود اپنی غلطی تسلیم کرلے اور اسے دوسروں سے چھپانے کی کوشش کرے۔ اگر طفل کو اُس کے کسی فعل پر سرزنش کرنا ضروری ہو جائے، تاکہ وہ اسے دوبارہ نہ دہرائے، تو ایسا

علیحدگی میں کرنا چاہیے، کیونکہ ایسی باتوں کی تشہیر سے طفل گستاخ ہوسکتا ہے اور بعد میں اُس پر سرزنش کا کوئی اثر نہ ہو اور بعد میں وہ قابل اعتراض باتوں میں دلچسپی لینا شروع کر دے۔ ایسی دلچسپیاں لاتعداد ہیں۔ ان جملہ نفسیاتی طریقوں کے بے اثر ہونے پر اگر واقعی ضرورت محسوس ہو تو معلم جسمانی سزا کے بارے میں سوچ سکتا ہے۔

طفل کے کردار سے متعلق امور

کردار سے متعلق یہ اصول یا تو حسّی لذائذ مثلاً اکل وشرب یا ظواہر مثلاً لباس یا مطالعہ کی تکان سے ستانے کے لیے ہیں۔ تاہم ان کے بھی کھیل اور ورزش کی مانند اپنے قواعد ہیں، نیز دوسرے اصول جو اس رویے سے متعلق ہیں، اور اُس کا دوسروں کے ساتھ تعلقات۔ ان کو اکل وشرب کے اصولوں کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

اکل وشرب کے اصول

اس صورت میں طفل کے لیے خوراک لینے کے بنیادی مقصد سے آگاہی ہونی چاہیے، کہ یہ جسمانی صحت کے لیے لازمی ہے، نہ کہ لذتِ حسی کے حصول کے لیے۔ چنانچہ وہ اسے جسم کے لیے بطور دوا، بھوک کی شدت کا علاج اور بیماری سے تحفظ کے لیے ہے۔ چونکہ خوراک بجنسہٖ ضروری نہیں ہے، نہ ہی یہ حسی لذت کے لیے ہے، یا جو بھی صورت ہو، مسکویہ ایسی تجاویز پیش کرتا ہے، جو کسی راہب یا صوفی کے لیے زیادہ موزوں ہیں، نہ کہ کسی طفل کے لیے اُس کے عنفوانِ شباب میں اپنے نشوونما کے بنیادی مرحلے میں۔

مسکویہ کے مطابق معلم کا کام ہے کہ وہ طفل کو خوراک سے بے رغبت کر دے اور اپنی غذا کی مقدار اور تنوع کو کم کرے، اور کھاتے ہوئے صرف ایک ہی قسم کی غذا کھانے تک محدود ہو جائے، اور کبھی کبھار از خود سوکھا ٹکڑا بھی کھائے۔ مسکویہ کے مطابق گرچہ یہ اصول غریبوں کے لیے مستحسن ہیں، تاہم امراء کو بھی انہیں اپنانا زیادہ بہتر ہے۔ گوشت کا استعمال کبھی کبھار ہونا

چاہیے، زیادہ تر اس کے بغیر گزارا ہونا چاہیے، ساتھ ہی مٹھائی اور فروٹ سے بھی اجتناب کرنا چاہیے۔

بڑا کھانا (supper) بہتر ہوگا کہ رات کو کھایا جائے تا کہ دن کے دوران میں نیند کا غلبہ طاری نہ ہوجائے، جو غیر مستحسن ہے۔کھانا کھانے کے بھی آداب ہیں، جن کا خیال رکھنا چاہیے، یہاں مسکویہ اطفال کو مشورہ دیتا ہے کہ کھانا کھانے میں عجلت سے کام نہ لیں اور اسے اچھی طرح چبا چبا کر کھائیں، دوسروں کے کھانے اور انہیں کھاتے ہوئے دیر تک نہیں دیکھتے رہنا چاہیے، نہ ہی اپنے ہاتھ اور لباس کو آلودہ کریں۔طفل کو کھانے کے دوران میں پانی نہیں پینا چاہیے، شراب اور دیگر نشہ آور مشروبات سے اجتناب کرے، کیونکہ یہ جسم اور روح کے لیے ضرر رساں ہیں۔

مزید برآں اطفال کو چاہیے کہ وہ پینے پلانے کی محفلوں سے اجتناب کریں، تا کہ وہ ایسے مواقع پر ہونے والی حماقتوں کو نہ سنے اور نہ ہی دیکھے۔وہ ایسی محافل میں شریک ہو جن میں نیک اور باکردار لوگ شریک ہوں، جن کے علم اور گفتگو سے وہ فائدہ اٹھا سکے۔یہاں پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ مسکویہ یہ نہیں کہتا کہ شراب ممنوع ہے، جیسا کہ اسلام میں ہے، چنانچہ اُس کے نظریے کے مطابق امتناع اسلام کے اصولوں کے مطابق نہیں، کیونکہ یہ کسی پارسا انسان کا ایک مثالی نمونہ ہے جس کے مطابق طفل کے اخلاق کی تربیت کی جانی چاہیے۔اس میں آداب کے قواعد بھی ہیں جو طفل کے ظاہر کردار سے متعلق ہیں۔

لباس کے قواعد کے بارے میں مسکویہ واضح کرتا ہے کہ طفل کی اس انداز میں پرورش کی جائے کہ وہ اشرافیہ کی مانند بڑھے، لہٰذا وہ سفید لباس زیب تن کرے اور رنگین اور پھول دار لباس سے اجتناب کرے کیونکہ وہ عورتوں اور غلاموں کے لیے زیادہ موزوں لباس ہے۔یہ باتیں طفل کے کانوں میں بار بار پڑتی رہنی چاہئیں تا کہ وہ اسی انداز میں بڑا ہو۔طفل کو یہ بھی باور کرایا جائے کہ وہ عورتوں کے لباس سے اپنی ذات کو مزین نہ کرے نہ ہی مہر کی انگوٹھی پہنے، جب تک اس کی ضرورت نہ پیش آئے، نہ ہی لمبے بال بڑھائے۔

مسکویہ کا کہنا ہے کہ لڑکے اپنے والد کی امارت، خوراک ولباس وغیرہ پر کسی تفاخر کا اظہار نہ کریں۔ سونے چاندی کی محبت تباہی ہے اور طفل کو راہنمائی کی جائے کہ ان سے اجتناب کرے اور انہیں کسی بھی صورت میں استعمال نہ کرے۔ جسم کی حفاظت کرنا ایک فرض ہے، کیونکہ اس سے طفل کو فوائد حاصل ہوتے ہیں، اور یہ آداب کے اصول ہیں جنہیں وہ سیکھے اور ان پر عمل کرے؛ مسکویہ طبعی ورزش پر زور دیتا ہے۔ جسم کے لیے اس ورزش کی اہمیت کے باوجود، مسکویہ کھیل کود کے نفسیاتی اثرات کو بھی نظر انداز نہیں کرتا، چنانچہ وہ کھیل کود کے کچھ پہلو پیش کرتا ہے، جو موجود ہونا چاہئیں۔

طبیعی ورزش اور کھیل کے قواعد

مسکویہ طفل کو بعض مواقع پر کھیلنے کی اجازت دینے کی سفارش کرتا ہے۔ کھیل کود عمدہ نوعیت کا ہونا چاہیئے، تا کہ تدریس اور ادب وآداب سے پیدا ہونے والی اکتاہٹ سے آسودگی حاصل ہوسکے؛ تاہم کھیل میں ایسا عنصر نہ ہو جس سے طفل کو تکلیف یا اکتاہٹ محسوس ہو۔ اگر تربیت کی تکان سے نجات حاصل کرنے کے لیے کھیل لازمی ہے، جسمانی مشقت جسم کے لیے اہم ہے، کیونکہ طفل کو پیدل چلنے، حرکت کرنے، گھڑ سواری کرنے کی عادت ہونی چاہیے، تاکہ وہ کاہل نہ ہو جائے، یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ مختلف قسم کی ورزشیں کاہلی کو دفع کرتی ہیں، توانائی بحال کرتی ہیں اور روح کی تخلیص کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں بھی مسکویہ زیادہ دیر تک سوتے رہنے سے منع کرتا ہے، کیونکہ اس سے سستی پیدا ہوتی ہے، دماغ کند ہو جاتا ہے اور فکر خوابیدہ ہو جاتی ہے۔ وہ اس امر کی تاکید کرتا ہے کہ طفل کو دن کے وقت نہیں سونے دینا چاہیے۔

اس کے بعد مسکویہ مختلف آداب کی فہرست دیتا ہے جو طفل کو اختیار کرنے چاہئیں۔ یہ مجموعی طور پر ایسے نمایاں خطوط پیش کرتے ہیں جو ایک سلجھے ہوئے انسان کی نشان دہی کرتے ہیں، یہ ایسی خوبیاں ہیں جنہیں معاشرہ عام طور پر قبول کرتا ہے، اور جنہیں جنرل رولز آف کنڈکٹ کہا جاسکتا ہے۔

ظاہراشکل وشباہت اور ایک شریف انسان کے لیے مسکویہ آداب کے لیے چند اصول مرتب کرتا ہے، ان سب کے لیے طفل کو عادی بننا چاہیے۔ اُسے محفل میں تھوکنا نہیں چاہیئے، ناک صاف نہیں کرنا چاہیئے، نہ ہی جماہی لینا چاہیے، اُسے ٹانگ پر ٹانگ نہیں رکھنی چاہیے، اپنا ہاتھ اپنی داڑھی کے نیچے نہیں رکھنا چاہیے، نہ ہی اپنا چہرہ ہاتھوں کے سہارے رکھنا چاہیے، کیونکہ یہ سب حرکات وسکنات کاہلی کی نشان دہی کرتی ہیں۔ اخلاقی پہلو سے مسکویہ آداب کا ایک اور سیٹ پیش کرتا ہے، جن کے ساتھ طفل کی تربیت ہو اور وہ ان کا عادی بن جائے، جو اُس کی ذاتی خوبیوں کا حصہ بن جائیں۔ ان میں سچی یا جھوٹی قسمیں کبھی نہ کھانا، کیونکہ یہ مرد کے لیے باعث ندامت ہیں، گرچہ بعض اوقات یہ ضروری ہو جاتی ہیں۔ قسم نہ کھانے کے علاوہ طفل کو کم گو ہونا چاہیے اور صرف سوالوں کا جواب دینے تک اپنی گفتگو کو محدود رکھنا چاہیے۔ اُسے اپنے سے بڑوں کی باتیں سننے کی عادت ڈالنی چاہیے اور اُن کے سامنے خاموشی اختیار کرنا چاہیے۔

اُسے بری بات کہنے سے روکنا چاہیے، کسی کی بے عزتی نہیں کرنی چاہیے، نہ ہی کوسنے دینا چاہئیں، احمقانہ باتیں نہیں کرنی چاہئیں اُسے عمدہ گفتگو کرنے پر آمادہ کرنا چاہیے، دوسروں کو خوش دلی اور اعتماد سے خوش آمدید کہنا چاہیے۔ طفل کو اپنے والدین، اساتذہ اور تربیت کنندگان کی اطاعت کرنے کی عادت ہونی چاہیے، وہ انہیں عزت وتکریم سے پیش آئے اور اُن سے ڈرتا رہے۔ اگر استاد اسے برا بھلا کہے تو طفل کو تکلیف ہونے کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہیے، اسے نہ تو رونا اور چلانا چاہیے اور نہ ہی کسی اور کو مدد کے لیے پکارنا چاہیے، کیونکہ یہ تو ملازمین اور غلاموں کا وطیرہ ہے۔ طفل کے لیے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ اپنی مدد خود کرے، استاد کی اور بزرگوں کی خدمت کرے یہ بات خاص طور پر اُن اطفال کے لیے ہے جو متمول والدین کی اولاد ہیں، جن کی اس طور پرورش کی خصوصی ضرورت ہے۔

جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے، اُس کے باوجود، جس شخص کے ذمہ اطفال کی تعلیم وتربیت ہے، اُس پر لازم ہے کہ طفل کو آرام کا موقعہ دے، اُس کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرے اور اچھے کردار پر کسی قسم کا انعام دے۔ مسکویہ بعض اوقات یہ سب پیش کرتا ہے، لیکن بعض اوقات اسے

قدرے تبدیل کر کے حاصل کردہ مواد کو پھیلا بھی دیتا ہے۔

اس امر کا قوی امکان ہے کہ مسکویہ نے یونانی فلسفی برائسن (Bryson) کو من و عن نقل نہیں کیا بلکہ اُس نے حاصل کردہ مواد میں اضافے کیے، یہ مواد یا تو اس کے ذاتی تجربے کی بنا پر تھا یا اُس نے اسلامی ماحول سے لیا گیا۔ اُس کے خیالات میں سے بعض سے انسانی نشونما کے ابتدائی مراحل کے بارے میں اہمیت کے فہم کا اظہار ہوتا ہے، کیونکہ انہی پر انسان کی مستقبل کی زندگی کی بہت سی خصوصیات تشکیل پاتی ہیں، جس کے اب ماہرینِ نفسیات قائل ہیں۔ ایسی صورت میں طفل کے ابتدائی سالوں میں پرداخت اور ماحول کے اثرات کی خاص طور پر اہمیت واضح ہوتی ہے؛ اُس کے ذاتی تجربے کی روشنی میں وہ پہلے کے واقعات کے بارے میں نتائج اخذ کرتا ہے۔ اُس نے ایرانی حکمرانوں کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے، کہ وہ اپنے لڑکوں کی تعلیم اپنے درباریوں، ملازمین اور ساتھیوں میں اس اندیشے کے تحت نہیں دلاتے تھے کہیں وہ اُن سے متاثر نہ ہو جائیں۔ اسی وجہ سے ایرانی حکمران اپنے لڑکوں کو دور دراز علاقوں میں قابلِ اعتماد لوگوں کے پاس بھیج دیتے، جہاں اُن کی تربیت ایسے سخت کوش افراد کی زیرِ نگرانی ہوتی، جو زندگی کی سہولتوں اور پُرتعیش زندگی سے ناآشنا ہوتے۔ ان ایرانی بادشاہوں کی پیروی اُس دور کے بہت سے طاقتور عباسی خلفاء نے بھی کی، جو اپنے لڑکوں کو مضبوط کردار کی تشکیل کے لیے دور دراز مقامات پر تربیت کے لیے بھیج دیتے۔

اپنے پیشرو یونانی فلسفیوں سے مسکویہ اختلاف کا اظہار بھی کرتا ہے۔ چنانچہ اُس کا کہنا ہے کہ اولین تعلیم شریعت کی ہے جو انسان میں عالمِ طفولیت ہی میں شروع کر دینی چاہیے، اس لیے کہ بعد میں جس بنیاد پر کردار تشکیل پاتا ہے، وہ شریعت ہی ہے۔ چنانچہ مسکویہ کا کہنا ہے کہ ''جو نوعمر کی اصلاح کرتی ہے اور اُسے اچھے کاموں کا عادی بناتی ہے، اور روح کو دانائی کے قبول کرنے، نیکی کی تلاش کرنے، انسانی سعادت تک عمدہ افکار اور صحیح استدلال کے ساتھ پہنچنے میں معاون ثابت ہوتی ہے، وہ شریعت ہی ہے۔ اس صورتِ حال میں بچوں کی پرداخت کی ذمہ داری، قانون کی ضروریات کے مطابق والدین پر عاید ہوتی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ابتدائی

سالوں کی تعلیم یا جونشو ونما کے بنیادی سال ہیں ان کے دوران میں محتاط رہنے کی ضرورت ہے، لہٰذا وہ کہتا ہے: ''جس کسی کی ابتدائی تربیت شریعت کے قواعد کے مطابق ہوئی ہو اور وہ اس کے فرائض اور تقاضوں پر کاربند ہو، تآنکہ وہ ان کا عادی ہو جائے، بعد میں جب وہ اخلاقیات پر کتابوں کا مطالعہ کرتا ہے، حتیٰ کہ آداب اور نیک خصلتیں اُس کی روح میں ثبوت کے ساتھ پختہ ہو جاتی ہیں، بعد میں وہ حساب اور جیومیٹری کا مطالعہ کرتا ہے، تو وہ صحیح گفتگو اور درست ظاہرا کردار کا عادی ہو جاتا ہے''۔ یہاں مسکویہ تعلیم و تربیت کی بنیاد مذہب کو قرار دیتا ہے، طفل میں عقیدے کے راسخ ہو جانے کے بعد وہ اخلاقیات اور بعد میں حساب اور جیومیٹری کا مطالعہ اور جو کچھ بھی منطقی ثبوتوں سے حاصل اور ثابت کیا جا سکتا ہے، پر انحصار کرتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس استدلال میں اُس کے اسلامی ماحول اور کلچر کا بہت زیادہ اثر ہے، جس میں وہ خود پلا اور بڑھا اور جس نے اُس کی ذہنی پرداخت کی، تاہم جیسا کہ موجود تصانیف سے واضح ہے، وہ نہ تو کسی مخصوص قانون اور نہ ہی کسی خاص مذہب کا نام لیتا ہے۔

قانون کا علم روح کے لیے ایک تعارف یا تیاری کا مرحلہ ہے، تاکہ وہ بعد میں دانائی کو قبول کر سکیں، کیونکہ مسلسل ارتقاء کے ساتھ روح سائنس اور علم کی متلاشی ہو جاتی ہے، اور نیکی کی طلب گار اس طرح انسانی سعادت تک رسائی حاصل کرتی ہے۔ نیکی کا عادی ہو جانے اور ان پر کاربند ہونے پر طفل کے لیے یہ آسان ہو جاتا ہے کہ وہ 'فلسفے کے اعلیٰ' مرتبے تک پہنچ جائے۔

تنقید و تبصرہ

مندرجہ بالا سے مسکویہ کے فلسفۂ تعلیم کا ایک خاکہ سامنے آتا ہے، جو اُس کی اہم ترین تصنیف میں پیش کیا گیا ہے، یہاں پر اُس کی تصنیف ''**کتاب السعادۃ**'' سے بھی مواد لیا گیا ہے۔ ''دانائی کے متلاشیوں'' کو نصیحت یا فلسفہ جو یاقوت کی ''**معجم الادباء** '' میں بھی شامل ہے، اُس کی بطور اخلاقیات کے فلسفی کی تصویر کشی کرتا ہے۔ یہ اُس کی تصنیف ''**تھذیب**'' میں تقریباً دہرایا اور بیان کیا گیا ہے۔ زیرِ حوالہ کتب سے اور اُس کی رائے کے

مندرجہ بالا اجمالی خاکے سے مسکویہ کی سوچ پر یونانی فکر کے اثرات کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔اس نے اپنے عہد کے کلچر سے بہترین استفادہ کیا۔وہ عظیم یونانی فلسفیوں کا بہت بڑا مداح تھا اور اُن کی فکر میں یقین رکھتا تھا۔اس سے اُس کی بالغ نظری، اسلامی معاشرے تک پہنچنے والے ثقافتی اثرات میں سے منتخب کرنے کی صلاحیت، نیز اسلامی تہذیب کی سابقہ تہذیبوں سے آنے والے علوم کو اپنانے، ان کو استعمال کرنے، ان پر کام کرنے اور ان میں اضافے کرنے کی صلاحیت کی تائید ہوتی ہے۔اس کا اظہار مسکویہ کے اس عندیے سے ملتا ہے کہ اُس نے ''بروسن'' سے جو کچھ بھی موزوں سمجھا لے لیا۔ جتنے بھی مسلم فلسفیوں اور مفکروں کی تصانیف ہم تک پہنچی ہیں، ان میں مسکویہ واحد شخص ہے جس نے ایسا کہا۔ جب کہ بعض دوسرے معروف فلسفیوں نے یونانی تصانیف سے اکتساب کیا مگر واشگاف الفاظ میں اس کا اعتراف نہ کیا۔

معروف مستشرق پلیسنر (M. Plessner) نے بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں یونانی تصنیف ''**کتاب بروسن فی تدبیر الرجولی منزلھی** ''(گھریلو معاشیات پر بروسن کی کتاب) کا عربی ترجمہ ہائڈل برگ سے 1928ء میں شائع کیا۔اُس کا کہنا ہے کہ ابن سینا سے منسوب ''**کتاب السیاسۃ** ''(theBook of Policy) بروسن کی کتاب کی تلخیص کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لوئی چیخو(Louis Cheikho) کے شائع کردہ قدیم فلسفیانہ مقالہ جات کے مجموعے ''**مقالات فلسفیہ قدیمہ لی بعض مشاہیر فلاسفۃ العرب**''(Beirut 1911) میں **کتاب السیاسۃ** کے اندراجات کا موازنہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ موضوع کہ انسان ایک معاشرتی حیوان ہے، جسے اپنی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ایک معاشرے میں رہنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔وہ انسانی ضروریات کے لیے انسان کی پالیسی یا اپنے معاملات کی منیجمنٹ کو پانچ سیکشنوں میں تقسیم کرتا ہے: انسان کا ذاتی کردار؛ اُس کا اپنی آمدنی و اخراجات کا انتظام؛ اُس کی اپنے گھرانے (بیوی) پر حکمرانی؛ اپنے بچوں کی رہنمائی؛ اور ملازمین پر حکمرانی۔ان عنوانات کے تحت جو کچھ ''**کتاب السیاسۃ** ''میں ہے، وہ متذکرہ بالا

برائیسن کی کتاب میں بھی موجود ہے۔اسی وجہ سے بعضوں نے ابن سینا کا برائیسن سے استفادہ کرنے کے بارے میں لکھا ہے۔ابو حامد الغزالی نے بھی ممکن ہے کہ ایسا ہی کیا ہو، گرچہ وہ یہ نہیں بتاتا کہ اُس نے کسی اور کے کام سے استفادہ کیا ہے۔تاہم "**احیاء العلوم الدین**" میں لڑکوں کی تربیت کے موضوع 'نشو ونما پانے کی عمر میں لڑکوں کے ورزش کرنے کے طریقوں کی وضاحت، نیز اُن کی تربیت کا طریقہ اوران کی کردار سازی' کا مطالعہ کرنے پر الغزالی اور مسکویہ کے نکات میں واضح مماثلت پائی جاتی ہے، ایسا معلوم دیتا ہے کہ دونوں نے کسی ایک ہی ماخذ سے استفادہ کیا ہے، اسی بنا پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ الغزالی نے مسکویہ کے کام سے حوالہ دیے بغیر نقل کیا۔بایں ہمہ اب چونکہ یہ بات طے ہے کہ مسکویہ نے یونانی مآخذ سے استفادہ کیا اور اس کا حوالہ بھی دیا، لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہردو کا مآخذ ایک ہی تھا، ماسوائے اس کے کہ یہ یونانی تصنیف ہی تھی جس کے مختلف عربی تراجم ان کے پیشِ نظر رہے ہوں گے۔اس صورتِ حال میں ممکنہ طور پر الغزالی نے برائیسن کی تصنیف سے براہِ راست مواد لیا ہو، یہ تصنیف اُس کے دور میں اوراس سے پیشتر بھی معروف تھی، مگر اُس نے مسکویہ کی تصنیف سے مواد نہیں لیا۔ایسا بھی ممکن ہے کہ الغزالی نے اصل یونانی متن کا بھی مطالعہ کیا ہو اور مسکویہ کے کام کا بھی، اور دونوں سے استفادہ کیا ہو، کیونکہ برائیسن کے ترجمے اور الغزالی کی تصنیف میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے۔چنانچہ ہردو "بروسن کی گھریلو معاشیات پر تصنیف" کے عربی ترجمے سے متاثر ہوئے، تاہم ان دونوں نے اپنا اپنا نکتۂ نظر اور نوعمر افراد کی تربیت، خصوصاً لڑکوں کی تربیت کے مقصد کو نیز اپنے فلسفہ کے پہلو کو پیشِ نظر رکھا۔یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ گرچہ الغزالی اس سے متاثر ہوا تاہم اُس کا نوعمر لڑکوں کی تربیت کے حتمی مقصد کا بیان مسکویہ کے مقابلے میں اسلامی مذہب کی روح کے زیادہ قریب تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ الغزالی کے نزدیک نصاب قرآن کریم اور احادیث نبوی ﷺ سے حاصل شدہ ہے۔یہ امر بھی پیشِ نظر رہے کہ مسکویہ صرف اطفال کی تربیت کے بارے میں بات کرنے پر اکتفا کرتا ہے، وہ تربیتی مواد کی تفصیل یا طفل کے پڑھنے کے لیے ایجوکیشنل مواد کی تفصیل نہیں دیتا، نہ ہی اُس نے اساتذہ یا اُن کے اطوار اور کلچر کے بارے میں

کچھ کہا ہے، جیسا کہ دوسروں نے کیا، جن کے مقاصد میں ایجوکیشن کے عمل اور اس سے متعلق امور کے بارے میں لکھنا تھا۔

مسکویہ نے مذہبی اور فلسفیانہ مآخذ کی فہم کو باہم مربوط کیا، اُسے داناؤں کے اخلاقیاتی اقوال سے اسلامی شریعت کے مطابق مواد لینے میں کوئی تأمل نہ تھا، تاہم اُس کا نئے کلچر سے متأثر ہونا مکمل طور پر اچھا نہ تھا، کیونکہ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مسکویہ نے صرف نوعمر لڑکوں ہی کی تربیت کے بارے میں لکھا ہے، اُس نے لڑکیوں کو مکمل طور پر نظرانداز کر دیا اور عام طور پر خواتین کے بارے میں بھی کچھ نہیں کہا۔ اس سلسلے میں وہ اپنے مآخذ سے یا اُس کتاب کے استعمال کردہ حصے سے متأثر ہوا اور اس میں کوئی اضافہ نہ کیا۔ چنانچہ ایسے معلوم دیتا ہے کہ مسکویہ کسی خیالی، ناموجود معاشرے کے بارے میں لکھتا ہے، جس میں خواتین کے لیے کوئی جگہ نہیں، اسی لیے اس نے اپنی بحث کو لڑکوں، یعنی مستقبل کے مردوں تک محدود رکھا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ معاشرے میں خواتین کی موجودگی کا اعتراف کرتا ہے، تاہم اُن کے بارے میں پھیلی گئی برائیوں کے بارے میں آراء، نیز نئی ثقافتوں کے اثرات کے تحت اُس نے اُن کی جانب کوئی توجہ نہ دی۔ اُس نے خود کو تعلیمی معاملات میں رائے دیتے ہوئے صرف مردوں تک محدود کر لیا، اور اپنی تعلیمات کے دائرے سے خواتین کو باہر کر دیا۔ گرچہ اس نکتے پر مسکویہ نے فطری زندگی سے دوری اختیار کی تاہم اُس نے جو کردار کے آداب اور ورزش لڑکوں کے لیے تجویز کیے اُن کا طفل کی روزمرہ زندگی کے ساتھ کوئی تعلق دکھائی نہیں دیتا، اور اسے مروجہ عملی انسانی زندگی کے لیے تیاری میں کوئی مدد نہیں دیتا، ماسوائے اس کے کہ اس سے وہ عسکری سخت اور محنت کوش اور راہبانہ زندگی کے قریب ہو جائے۔ مزید برآں اس کاوش کے نتیجے میں اُسے جو کچھ حاصل ہوگا اُس وقت واضح ہوگا جب اُس کی روح جسم سے آزاد ہو جائے گی، کیونکہ اس کا انعام ارضی حیات کے اختتام پر ملے گا۔

گرچہ مسکویہ نے شہری معاشرے کی نشان دہی، اور انسان کے لیے اس کی ضرورت کا اظہار کیا ہے، تاہم اُس نے اس شہری زندگی کے لیے مختلف اقسام کے پیشوں کا کوئی تذکرہ نہیں

کیا جوشہری زندگی کی بقااوراس میں رہنے والے انسانوں کے لیے ضروری اوراہم ہیں۔ بالفاظِ دگر اُس نے لڑکے کو کسی پیشے کے لیے تیار کرنے کے بارے میں، نیز اُس کے بطور پیدا کاراور صارف کے کردار کے بارے میں کچھ نہیں کہا، کسی ایسے پیشے یا صنعت یا مزدوری کے بارے میں بھی وہ خاموش ہے جو مستقبل میں اس کی آمدنی کا باعث بنے۔

تعلم کو ایکشن کے ساتھ متعلق کرنے کے بارے میں اُس نے جو کچھ لکھا ہے اس سے عمومی انسانی رویہ مراد ہے نہ کہ معاشی نکتۂ نظر سے پیدا کاری کام۔ یہ اُسے عقلی سرگرمی کے ارتقاع کے بارے میں نئے کلچر کی فکر کے قریب تر کرتا ہے، جس میں محنت مزدوری اور دوسری خدمات معاشرے کے نچلے طبقے، ملازمین اور غلاموں کے لیے مختص ہیں۔ چنانچہ کام کرنے اور روزگار حاصل کرنے کے نکتۂ نظر سے وہ ارضی زندگی کے لیے تیاری پر اطفال کی تعلیم وتربیت کے مقاصد پر کوئی توجہ نہیں دیتا۔ ممکن ہے اس سے یہ مطلب لیا جائے کہ اُس نے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ اُس کی کتاب چند مخصوص افراد کے لیے ہے نہ کہ عوام الناس کے لیے، لہٰذا چونکہ وہ ایسی تعلیم پیش کر رہا تھا جو ایک تعلیم یافتہ، مفکر اشرافیہ کی تیاری کے لیے تھی، جس میں مناسب وقت کے صرفہ سے روح کی تلخیص کی کوشش کی گئی، ایسی صورت میں تربیت کا مقصد اول تو فرد کے فائدے کے لیے مرکوز تھا نہ کہ پورے معاشرے کے لیے۔ گرچہ روح کی تخلیص کی ذمہ داری فرد پر عاید ہوتی ہے، جب اولاً ہر انسان خود اپنی ذات کا ذمہ دار ہے، پھر نیکی کی تکمیل کے لیے وہ دوسروں کو بھی اسی راہ پر چلنے میں مدد دیتا ہے۔

مسکویہ اسلام میں عبادات کے لازمی ہونے کے باوجود ان کا ذکر نہیں کرتا، کیونکہ یہ بالغوں کی ذمہ داری ہیں۔ نہ ہی وہ اسلامی معاشرے میں کلچر کی بنیادوں کو زیرِ بحث لاتا ہے، ماسوائے مذہب، تعلیم اور سائنسوں کے، جو واضح طور پر اس سے متعلق ہیں۔ ممکن ہے کہ اُس کے خیال میں یہ ایسے امور ہیں جو عمر کے ابتدائی مرحلے میں مکمل ہوتے ہیں، جن تک فرد کی رسائی زیادہ معاونت کے بغیر ممکن ہے، یا پھر یہ ایسی بنیادیں ہیں جن کی جانب طفل کو نشان دہی کی جاسکتی ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب میں جو کچھ پیش کرتا ہے وہ ایسے معاملات سے متعلق ہے، جو

صرف اشرافیہ کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ امر بھی یاد رہے کہ طفل کی تربیت کے سلسلے میں مسکویہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ اُس کی اخلاقیاتی فکر کا صرف ایک حصہ ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ تربیت، مشق، علم کا حصول اور اس کے ساتھ کام کرنے کا بنیادی مقصد روح کی تخلیص ہے، چنانچہ تربیت کا بنیادی مقصد اخلاقیاتی مقصد ہے، گرچہ اس میں ذاتِ باری تعالیٰ کی مماثلت کے ذریعے سے اُس کے قرب کے حصول کی بات کی گئی ہے اور اس تقرب کے ذریعے مطلق سعادت کے حصول کی۔ یہ تصور بیشتر ارسطو سے لیا گیا ہے، وہ صرف اخلاقی فلسفیانہ مقصد ہے نہ کہ مذہبی مقصد۔ چنانچہ گرچہ مسکویہ اسلامی کلچرل ماحول میں تھا، اُس نے اپنی عقل کو یونانی فکر کی جانب مبذول کیا اور اُس کے پرورش، تربیت یا ایجوکیشن کے مقاصد اُس کلچر کی نمائندگی کرتے جو اُس نے اپنایا نہ کہ اُس کلچر کی جس میں وہ رہتا تھا۔ بایں ہمہ بنیادی وجہ اسلامی معاشرے کی روح کی ہے جس کے باعث بعض مفکروں کو پہلے سے موجود دوسرے کلچروں سے متاثر ہونے اور انہیں منتقل کرنے کی بلا روک ٹوک تحریک ملی۔ اس سے انسانی فکر کے ارتقاء میں کلچروں کے اتصال اور دنیا کی تہذیبوں کی آمیزش اور ان کے باہمی اثرات کا تصور بھی ملتا ہے۔ انسان ہمیشہ علم کے اضافے کا اہل رہے گا، اس میں اضافے کی کاوش، دوسروں تک پہنچانے اور اس میں اضافہ کرنے، اسے تازہ کرنے، یعنی اس کو مسلسل تازہ رکھنے کی ضرورت ہے۔

مسکویہ کا فلسفۂ تاریخ

بطور ایک فلسفی اور مؤرخ کے مسکویہ عربی زبان میں ایک ایسا مصنف ہے جس کی مثال نہیں ملتی، اُس نے ہر دو موضوعات پر ماہرانہ انداز میں قلم اُٹھایا اور انتہائی پیچیدہ اخلاقی و سیاسی موضوع کو اپنایا۔ اسی لیے آج کے تناظر میں تخصص کے پیشِ نظر ان موضوعات کو علیحدہ کر کے تجزیہ کرنا مناسب ہوگا، جنہیں مصنف نے باہم مربوط کر کے پیش کیا۔

فلسفۂ تاریخ: مسکویہ بنیادی طور پر ایک مؤرخ اور ماہرِ اخلاقیات ہے۔ اُس کی اخلاقیات بنیادی طور پر جینیاتی (genetic) (کائناتی وسعت میں انسان کے مقام اور پوزیشن پر مبنی)، دینی، اور کردار کے حوالے سے عملی ہے۔ اُس نے "**تہذیب الاخلاق**" کی تصنیف سے پہلے خود اپنی اصلاح کرنا ضروری سمجھا۔ تاریخ میں اُس کا نکتۂ نظر فلسفیانہ، سائنسی اور تنقیدی ہے۔ وہ تاریخ کا کردار اور مؤرخ کی ذمہ داریوں کا ذیل کے الفاظ میں تعین کرتا ہے:

"تاریخ شاہی کرداروں کے بارے میں کوئی کہانی نہیں ہے، بلکہ یہ کسی دور کی سوسائٹی کے سیاسی و معاشی سٹرکچر کا آئینہ ہے۔ یہ تہذیبوں، قوموں اور ریاستوں کے عروج و زوال کا ریکارڈ ہے...... اس مقصد کے حصول کے لیے مؤرخ کو حقائق کو افسانہ یا بے اصل واقعات کے باہم ملانے کے عام رجحان سے بچنا چاہیے۔ اپنی معلومات کے حاصل کرنے میں اسے نہ صرف حقائق پر نظر رکھنی چاہیے بلکہ اسے تنقیدی نظر سے بھی دیکھنا چاہیے۔"

مزید برآں اُسے محض حقائق کو بیان کرنے تک محدود نہیں رہنا چاہیے، بلکہ اُسے چاہیے کہ فلسفیانہ نظر سے انسانی دلچسپی، اُس کے فوری علّی تعین کنندگان کے حوالے سے اُن کی توضیح کرنی چاہیے۔ فطرت کی مانند تاریخ میں بھی چانس یا حادثے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

چنانچہ اس کے مطابق تاریخ محض جامد اور اکا دکا واقعات کا مجموعہ نہیں، بلکہ یہ انسانی تخلیقی امیدوں اور توقعات کا ایک حرکی عمل ہے۔ یہ ایک جاندار اور نمو پذیر عضویہ ہے، جس کی ساخت کا تعین بنیادی آئیڈیلز اور قوموں اور ریاستوں کے آئیڈیلز سے ہوتا ہے۔ یہ نہ صرف ماضی کے حقائق کو ایک نامیاتی اکائی میں باہم جوڑتا ہے بلکہ مستقبل کی منظرنگاری کا تعین بھی کرتی ہے۔ اُس کی عظیم تصنیف کا عنوان، ''**تجارب الامم**'' (اقوام کے تجربے) ہی اس کے مقاصد اور طریقِ کار کا تعین کرتا ہے، جسے کیتانی (Leon Caetani) کے الفاظ میں ''مغربی اور جدید مؤرخوں نے اپنایا ہے''۔

اُس نے تاریخ کا مطالعہ ایک فلسفی اور سائنس دان کی حیثیت سے کیا، لہٰذا اسے واقعات سے اتنی دلچسپی نہیں تھی جتنی کہ اُن کے حقیقی اسباب و علل سے۔ وہ جاننا چاہتا تھا کہ قوموں کی زندگی اور اُن کے عروج و زوال میں جو افراد حصہ لیتے ہیں، اُن کے اعمال و افعال کے محرکات کیا ہیں؟ کوئی واقعہ رونما ہوتا ہے تو کیوں؟ یہ واقعہ پھر کبھی رونما ہو سکتا ہے؟ لہٰذا تاریخ کا تعلق اگرچہ ماضی سے ہے، لیکن اس میں مستقبل کے لیے بھی ایک سبق ہے، جس سے افراد ویسے ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں جیسے اقوام و امم۔ وہ گویا ہمارے ارادوں اور مقاصد میں ہماری رہنمائی کرتی ہے اور اگر ہم نے اسے ٹھیک سمجھ لیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم ان غلطیوں سے محترز نہ رہیں جو دوسروں کے لیے ناکامیوں کا موجب بنیں۔ تاریخ گویا آئینہ ہے اس اجتماعی عمل، اس کے محرکات، اسباب و نتائج کا جس سے قوموں کا گزر ہوتا ہے۔ ہم اس کے تجزیے سے معلوم کر سکتے ہیں کہ تاریخ کی اساسات کیا ہیں اور اس کے اصول و مبانی کیا ہیں؟ ہم اس کا مطالعہ کریں تو کس نہج پر؟ (اردو دائرہ معارف اسلامی)

مسکویہ کے مطابق تاریخ اس مسلسل حرکت سے عبارت ہے، جس میں جملہ حوادث باہمد گر مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں، وہ ذاتِ انسانی کی ترجمان اور اس کے ارادوں اور آرزوؤں کی مظہر ہے؛ لہٰذا نفسِ انسانی ہی اصل سرچشمہ ہے اس حرکت کا، جس کا مطالعہ ایک طرح سے نفسِ انسانی کا مطالعہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ تاریخ کی بناء حقائق پر ہے۔

معجزوں یا افسانوں سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ مسکویہ نے تاریخ کے عمل کا ایک جدلی تصور قائم کیا ہے، لیکن یہ جدلی عمل مادی قوتوں کے بجائے انسانوں کی رائے، خیالات و نظریات، ارادوں اور مقاصد سے متعلق ہے۔

''تجارب الامم وتعاقب الھمم'' کے اہم مآخذ میں ایک تو طبری کی **''تاریخ''** ہے، پھر محمد بن یحییٰ الصولی کی **''ورقہ''** اور ثابت بن سنان کی **''وقائع''** ہیں، لیکن مسکویہ نے جملہ حالات جمع کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ صرف اس قسم کے واقعات جمع کیے ہیں جو اس کے نزدیک سلطنتوں کے ''احسن احوال'' کی طرف لے جاتے ہیں یا اضمحلال و زوال کی طرف۔ اُس کے اندازِ فکر کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ تاریخی واقعات اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ لہٰذا اس وجہ سے ممکن ہے کہ اسلاف کے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہم سیاست کی ایسی راہ اختیار کریں جو بہترین حالات پیدا کرے اور جس سے سلطنت زوال و اضمحلال سے محفوظ رہے۔ مسکویہ نے اس تصنیف میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کے 321ھ تا 369ھ تک کے حالات پر مشتمل حصے اُس کے اپنے مشاہدات پر مبنی ہیں۔ اُس نے دولت آل بویہ کے بانی عماد الدولہ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بڑا دلیر تھا، لیکن حصولِ مطلب میں کسی اصول کا پاس نہ کرتا؛ اسی طرح اُس نے معزالدولہ اور عضدالدولہ کی کمزوریوں کی طرف بلا تأمل اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ اُس کا دعویٰ صحیح معلوم دیتا ہے۔

اسلامی علمیت کا عمدہ نمونہ ہمیں تواریخی لٹریچر میں وافر مقدار میں ملتا ہے، جو مختلف ادوار کے اہم واقعات و حالات، نمایاں طبقوں اور سلطنتوں، مخصوص شہروں اور ملکوں سے لے کر مکمل آباد خطوں کے علاوہ سوانح حیات اور نسب نماؤں تک محیط ہیں۔ اس متنوع لٹریچر میں عہدِ حاضر کے کسی مؤرخ کے لیے سب سے زیادہ دلچسپی کا باعث تاریخی واقعات کے یک موضوعی رسائل (monographs) ہیں، ان میں خاص طور پر منتخبات، وقائع، یادیں وغیرہ کی کثرت ہے۔ تجزیاتی بصیرت کے انہی شہ پاروں میں تاریخ ماضی کے واقعات کی تفصیل کی صورت میں نہیں بلکہ یہ واقعات کیوں رونما ہوئے، یہ فطرتِ انسانی اور دنیا کی حکومتوں کے بعض بنیادی

اصولوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔اس نوع کی تاریخی تصانیف کا معروف مصنف المدائنی (متوفی 831ء) ہے، جس نے انفرادی جنگوں، فتوحات، سوانح وغیرہ کے بارے میں تصانیف مرتب کیں۔الہیثم، ابومخاف لوت، اور ابن حبیب اسی دور کے دوسرے مونوگراف لکھنے والے ہیں۔

اسلامی دنیا میں تاریخ نگاری کی ابتدا اسلامی ذہن کی حاصلات کے تحفظ اور اشاعت کی ضرورت کے تحت ہوئی۔اس نے یونانی تاریخ سے کچھ بھی حاصل نہیں کیا اور ایرانی ورثے سے انتہائی قلیل اثرات قبول کیے۔یہ قبل از اسلام عربی وقائع نگاری سے بھی آزاد رہی۔یونانی لٹریچر میں عربی لٹریچر کے جملہ نوعیت کے تاریخی مواد کے متوازی مواد موجود ہے، لیکن یونانی تصانیف کے کثیر تراجم میں کہیں بھی کسی یونانی مؤرخ کے کام کا عربی میں ترجمہ نہیں ملتا، چنانچہ عربی لٹریچر میں نہ صرف یونانی بلکہ سُریانی تواریخی لٹریچر بھی نظرانداز ہوا ہے۔بابلی عہد کے فارسی وقائع قدیم فارسی تاریخ کے لیے ممکن ہے کہ استعمال ہوئے ہوں۔اسلامی تاریخ نگاری کا طرۂ امتیاز نہ صرف بیرونی اثرات، بلکہ داخلی تعصّبات سے بھی مبرّا ہونا ہے۔مذہبی اور وطن پرستانہ جذبات کہیں کہیں اثرانداز ہوتے نظر آتے ہیں، لیکن اس موقتی بے ضابطگی کے باوصف اسلامی تاریخ نگاری غیر جانب داری کا ایک اعلیٰ معیار پیش کرتی ہے، جس کی ایک نمایاں مثال مسکویہ کی تصانیف ہیں۔اس سب کے علاوہ مسلمان تاریخ نگار انتہائی ثابت قدمی سے اپنے معطیات کی صحت کا خیال رکھتے ہیں، اول تو وہ ہر واقعے کی سال، مہینہ اور دن کی حد تک تفصیل دیتے ہیں، بوکل (Buckle) کے مطابق یہ طریقہ یورپ میں سال 1597ء سے پہلے نظر نہیں آتا۔دوم، مسلمان مؤرخ، جہاں ممکن ہو ہر واقعے کو عینی شاہدوں تک معلوم راویوں کے تسلسل کے ساتھ لے جاتے ہیں، یہ طریق کار شروع میں احادیثِ مبارکہ ﷺ کو جانچنے کے لیے استعمال کیا گیا کہ وہ کسی نسل تک کن ذرائع سے پہنچیں۔اسناد کا یہ نظام خواہ کتنا مشکل اور صبر آزما کیوں نہ ہو، صحت کو یقینی بنانے میں اس کی اہمیت میں کوئی شک نہیں اور مسلمانوں کو بجا طور پر اپنے احادیث کے علم پر فخر ہے۔

کیتانی (L. Caetani) کا خیال ہے کہ اسناد کا نظام عربوں میں شروع نہیں ہوا ہوگا۔

جزیرہ نمائے عرب کے ریگستانوں میں بسنے والے جاہل، غیر مہذب اور قوتِ برداشت سے عاری بدوؤں کی عادات واطوار اس علم کی ابتدا اور آبیاری کے لیے ناموزوں تھی۔تاہم یہ خیال محض اندازے پر مبنی ہے اور اس کا حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے، کیونکہ کیتانی یہ ثابت نہیں کر سکا کہ یہ علم عربوں سے پہلے کسی اور قوم میں مستعمل تھا۔ہوروونز (Horowitz) نے اس کمی کو پورا کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عربوں سے پہلے یہودی اسناد کے نظام کو استعمال کرتے تھے۔لیکن اس جرمن مستشرق کی تحقیقات کے اہم پہلوؤں پر ابن حزم نے اپنی تصنیف ''**الفصل فی الملل**'' میں عیسائی اور یہودی لٹریچر میں اسناد کے استعمال کی مثالیں پیش کی ہیں، ہندو، جین اور بدھ لٹریچر میں بھی اسناد کا استعمال ملتا ہے، تاہم ایم زیڈ صدیقی بجا طور پر کہتا ہے کہ ''ہندی اور یہودی مصنفین کے پاس اپنے اسناد میں مذکور اشخاص کی راست گوئی اور اعتماد کو جانچنے کا کوئی پیمانہ موجود نہ تھا۔اُن کے پاس راویوں پر سوانحی ڈکشنریاں نہیں تھیں نہ ہی اُن کے پاس تقویم یا تاریخ وار معلومات کا کوئی ذریعہ تھا۔البتہ عربوں نے ضروری طریقے وضع کیے اور اسناد پر تنقید کے اصول مرتب کیے اور انہیں سائنسی بنیادوں پر استوار کیا۔''

محمد بن جریر ابوجعفر الطبری (متوفی 923ء)،مؤقر تصنیف ''**تاریخ الرسول والملوک**'' کے مصنف نے عالمی تاریخ کو 915ء تک مرتب کیا،اُس کی یہ تصنیف ابتدائی مسلمان تاریخ نگاروں کے سلسلے میں سب سے نمایاں نظر آتی ہے۔اُس نے اپنی تصنیف میں علمائے دین کی احتیاط،طویل وضاحت،اورصحتِ بیان،مفسرِ قانون کی ترتیب کی محبت اور ایک فعال سیاستدان و وکیل کی سیاسی بصیرت کا استعمال کیا ہے۔وہ جس اعلیٰ درجے کے استقلال،محنت ولگن کا مظاہرہ کرتے ہوئے المدائینی (متوفی 831ء) اور دوسروں کے کام سے واقعتاً تاریخی مواد کھنگال کر نکالتا ہے،ہمیں یہ باور کرنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ الطبری نے تاریخ نگاری میں وہی کمال حاصل کیا جو بخاریؒ اور مسلمؒ نے احادیث مبارکہ ﷺ کے ضمن میں سرانجام دیا۔قطعیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے وہ واقعات نگاری کی پیشکش میں واقعات کے

ساتھ راویوں کے طویل سلسلے کو پیش کرتا ہے۔ لیکن اُس کے اپنے دور کے واقعات کا بیان دقت نظر اور تفاصیل، دونوں سے عاری ملتا ہے، کیونکہ یہاں پر ظاہر ہے کہ وہ حکمران خلفاء کے نکتۂ نظر کو پیش کرتا ہے، لہٰذا وہ خلافت کے خلاف تفاصیل کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

ایک فلسفی کی باریک بینی اور ماہرِ اخلاقیات کی دروں بینی کے ساتھ، ایران کا قومی تاریخ نگار، مسکویہ دقتِ نظر اور تسلسل میں الطبری سے کہیں آگے چلا جاتا ہے۔ اپنے عہد تک اُس کے مواد کا اہم ماٰخذ الطبری ہے، جس کے وقائع اُس نے ابوبکر بن کامل (متوفی960ء) سے 'سنے'، جو الطبری کا شاگرد اور اُس کے وقائع کی ترسیل کا مجاز تھا۔ اُس کے ماٰخذ میں دوسرے محمد بن یحیٰی صولی (متوفی945ء) کا "**ورقه**" اور ثابت بن سنان (متوفی974ء) کی "**وقائع**" ہیں، جو970ء تک کے واقعات تک محیط ہیں۔ اُس کے اپنے عہد کے واقعات کے لیے اُس نے بیشتر معلومات بویہ حکمرانوں معزالدولہ اور رکن الدولہ کے بالترتیب وزرا مہلبی اور ابوالفضل بن العمید سے حاصل کیں۔ مزید برآں بطور "کاتب" کے وہ خود بھی عضدولہ اور بہاء الدولہ کے درباروں سے منسلک رہا تھا۔ اس منصب کی بنا پر وہ شاہی فرمانوں کے پسِ پردہ موجود مخفی عوامل سے بھی آگاہ ہوتا رہتا تھا۔

ان غیر متنازعہ ماٰخذ کے علاوہ ابوشجاع کے قول کے مطابق، عضدولہ کے حکم کے تحت صابی وقائع نگار ابواسحٰق ابراہیم کی مرتب کردہ بویہ حکمرانوں کی سرکاری تاریخ، "**التاجی**" بھی شامل ہے۔ ابوشجاع لکھتا ہے: ""**التاجی**" ساخت کے لحاظ سے اوریجنل ہے اور عمدگی سے مرتب کی گئی ہے، کیونکہ ابراہیم اُن ماہرین میں سے تھا، جو نہ تو فصاحت کو اپنی نظر سے اوجھل ہونے دیتے ہیں اور نہ ہی تحریر میں غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ میں اس کے آخری حصے کو "**تجارب الامم وتعاقب الهمم**" سے اس قدر مماثل پاتا ہوں کہ اختتامیہ کے جملے تک ایک جیسے ہیں اور دونوں تصانیف ایک ہی مقام پر اختتام پذیر ہوتی ہیں"۔ لیکن ابوشجاع کے برخلاف، ابن خلکان کا کہنا ہے کہ خود ابراہیم اپنی تصنیف کو 'جھوٹ کا پلندہ' قرار دیتا ہے۔ اگر واقعتاً اُس نے "**التاجی**" کا استعمال کیا ہے تو اس سے بویہ خاندان کی ابتدا کے

بارے میں مسکویہ کے معاندانہ خیالات پر مرجلیوث (Margoliouth) کے شکوک کو ہوا ملتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عضدالدولہ کے دل میں ابراہیم کے خلاف کدورت تھی، چنانچہ مسندِ خلافت پر بیٹھتے ہی اُس نے ابراہیم کو قید کر دیا اور اس شرط پر اُسے رہائی ملی کہ وہ عضدالدولہ کے سرکاری خطاب، **تاج الملة** کے نام پر سرکاری وقائع "**التاجی**" کے نام سے مرتب کرے۔ اس تناظر میں ابراہیم الصابی کے طنزیہ ریمارک "جھوٹ کا پلندہ" حکمران خاندان کے حق میں جاتے ہیں نہ کہ اس کے خلاف۔ اس سے مسکویہ کے بویہ خاندان کی ابتدا کے بارے میں مرجلیوث کے شکوک رفع ہو جاتے ہیں، اگر اُس نے "**التاجی**" کا استعمال کیا بھی ہو تو اُس نے ابراہیم الصابی کا حوالہ نہیں دیا، حالانکہ اُس نے اُس کے ہم مذہب مؤرخ ثابت بن سنان کا حوالہ دیا ہے۔ مزید برآں اب "**التاجی**" کا کوئی نسخہ موجود نہیں ہے، اس کے کچھ حصے جو ثعلبی کی "**یعتمہ**" اور عطبی کی "**تاریخِ یمنی**" میں محفوظ رہ گئے ہیں، اس قدر قلیل ہیں کہ مسکویہ کی "**تجارب الامم وتعاقب الهمم**" میں "**التاجی**" کے استعمال کی تائید یا تردید نہیں کی جا سکتی۔

مسکویہ کی تاریخ کا اہم پہلو، شاہی افراد اور اُن کے معتمدین کا غیر جانبدارانہ تذکرہ ہے۔ وہ تمام عمر بویہ حکمرانوں اور ان کے وزرا سے منسلک رہا، تاہم اس کے باوجود وہ اُن کی سازشوں اور قابلِ گرفت افعال کو نظر انداز نہیں کرتا۔ چنانچہ بویہ خاندان کے بانی عمادالدولہ کو وہ "سبک دست لیکن بے اصول طالع آزما" کہتا ہے۔ معزالدولہ نے جس طریقے سے اقتدار سنبھالا، اس کی بنا پر دھوکہ باز کہہ کر اس کی برائی کی گئی، رکن الدولہ کو بھی "اپنے دوستوں کی منصوبہ ساز وفاداری" پر عوام کے حقوق کو نظر انداز کرنے والا کہتا ہے۔ وہ عضدولہ کی ذاتی خصوصیات کی تعریف کرتا ہے اور اُس کی کامیابی کی وجہ یعنی ابن العمید کی عمدہ رہنمائی کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ تاہم اُس کی جملہ تعریفیں کرنے کے باوجود معزالدولہ کے محل کے لیے مہلبی کی بے اصول دولت جمع کرنے کی کوششیں اُس کی تنقید سے نہیں بچ سکیں۔ اُس کے نزدیک مملکت کے معاملات کی وسیع تر معلومات کے باعث کاتبوں کا وزارت کے عہدے کا استحقاق ہے، اسی لیے

شاہی مطبخ کے ایک عہدے دار، ابوطاہر بن بقیہ کے وزارت کا عہدہ سنبھالنے پر وہ بلا کسی تأمل کے کھلی تنقید کرتا ہے۔ تاہم بختیار کے مقابلے میں وہ اُسے بہادر، حوصلہ منداور بہتر قوتِ ارادی کا مالک بھی مانتا ہے۔ ابو ہیجا کو بویہ سرپرستوں کے مقابلے میں جو ہمیشہ اُس کے ساتھ مصروفِ پیکار رہے، وہ ہیرو بنانے کی کوشش میں لگا رہا۔ اُسے عضدولہ میں جو بات سب سے زیادہ پسند تھی، اُس کی مختلف مذہبی فرقوں کی جانب فراخ دلی اور برداشت کا رویہ ہے۔ جہاں تک مسکویہ کا تعلق ہے، اُس کی '**تجارب الامم وتعاقب الهمم**'' کو طوفانِ نوح سے سال 979ء تک کے واقعات پڑھتے چلے جائیں، سوائے ایک پیراگراف کے کہیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مصنف کوئی مسلمان ہے۔

الطبری نے تاریخ کو ماضی کے واقعات کے ایک سلسلے کی صورت میں پیش کیا ہے، جو تاریخ وار ترتیب سے دیے گئے ہیں ساتھ ہی راویوں کی طویل فہرست بھی دی ہے۔ مسکویہ راویوں کے مشکل سلسلوں کو نظرانداز کرتا ہے، لیکن سال بہ سال واقعات کو پیش کرتا ہے۔ وہ صرف ظاہر میں وقوع پذیر واقعات پر ہی اپنی توجہ مرکوز نہیں کرتا بلکہ وہ اُن کے پسِ پردہ خفیہ عزائم کو بھی آشکار کرتا ہے اور مستقبل کی نسلوں کی رہنمائی کے لیے ان میں پوشیدہ دانش کو واضح کرتا ہے۔ تاریخ کے اس افادیتی نظریے کے ساتھ وہ اپنے وقائع کو انسانی امنگوں کے حوالے سے کارآمد بناتا ہے اور سیاسی ناآسودگی معاشی عدم اطمینان اور فوج کشی کی کامیابی یا ناکامی کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ اس ضخیم تصنیف کا عنوان '**تجارب الامم وتعاقب الهمم**'' (اقوام کے تجربات اور خواہشات کا تعاقب) اس کے مقاصد اور طریق کار، دونوں کا واضح خلاصہ پیش کرتا ہے۔ پیغمبروں کے معجزات اور ان کی سیاسی فتوحات کو زیرِ بحث نہیں لاتا، اُس کا کہنا ہے کہ ''ہمارے عہد کے لوگ مستقبل میں درپیش واقعات کے لیے تجربات ایسے انسانی رویوں سے حاصل کر سکتے ہیں جو ہر قسم کے معجزات سے مبرا ہوں''۔ چنانچہ یہ تاریخ کے مکمل طور پر واقعاتی سے حقیقی معنوں میں تجزیاتی نقطۂ نظر کی جانب ایک بہت بڑی پیشرفت ہے۔ مؤرخ کو نہ صرف اپنے معطیات کی صحت کا خیال رکھنا چاہیے، بلکہ اسے اس بات کا واضح

ادراک ہونا چاہیے کہ تاریخی نکتۂ نظر سے کیا اہم ہے، جملہ غیر متعلقہ باتوں کو نظر انداز کرتے ہوئے ذہانت سے انسانی دلچسپی کے مطابق ماضی کی تصویر کشی کرے۔ چنانچہ تاریخی نکتۂ نظر سے روایات اور معجزات غیر اہم ہیں، اسی طرح پیغمبروں کی پیدائش اور اُن کی سیاسی کامیابیاں بھی تاریخی مواد نہیں ہیں۔ اپنے خالصتاً انسانی نکتۂ نظر کی بنا پر مسکویہ دنیائے اسلام کی تاریخ کا اولین تجزیاتی فلسفی ہے، جس نے تاریخ کو وسیع تر معنوں میں نفسیات کا جزو بنا دیا۔ کیتانی (L. Caetani) کے مطابق مسکویہ محض واقعات کے تاریخ وار اندراج پر اکتفا نہیں کرتا، کیونکہ اُس کے مطابق ماضی کے یہ تمام واقعات انسانی دلچسپی کے ایک جال میں باہم مربوط ہیں، جو دراصل تاریخ ہے اور جن کی صحیح توضیح ہی میں تاریخ کی قدر و قیمت مضمر ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ الطبری کے برخلاف مسکویہ نے طے کیا کہ تاریخ کو ایک نامیاتی ساخت کی شکل میں مرتب ہونا چاہیے۔ کیتانی یہ بھی کہتا ہے کہ مسکویہ کا ضخیم کام کسی بھی مؤرخ کے مقصد اور فرض کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتا ہے "**تجارب الامم وتعاقب الهمم**" کے پیش لفظ میں اُس کے تجزیاتی فلسفۂ تاریخ کے اہم نکات یہ ہیں:

اول: تاریخ ماضی کے واقعات کا محض بیان نہیں ہے۔ مؤرخ کا کام یہ ہے کہ وہ واقعات کے اندر گھس کر، اُن کے پس پردہ موجود انسانی عزائم کو آشکار کرے، دوسرے الفاظ میں تاریخ انسان کا، اُس کی امیدوں اور عزائم کا مطالعہ ہے اور اس زاویے سے دیکھا جائے تو تاریخ محض جامد واقعات کا مجموعہ ہونے کی بجائے ایک حرکی عمل ہے۔

دوم: تاریخ صرف انسانی مقاصد کی ایک تحریک ہے۔ تاریخ کی رو انسانی مقصد کے علاوہ کوئی روحانی یا الوہی مقصد پورا نہیں کرتی، لہٰذا پیغمبروں کے حالات، اُن کی سیاسی کامیابیاں اور مافوق الفطرت معجزات، تاریخ کے دائرے سے باہر ہیں۔

سوم: تاریخ متعین ادوار یا مرحلوں سے نہیں گزرتی، بلکہ یہ انسانی مقاصد اور ضدِ مقاصد کے انسانی مقاصد کی جدلیاتی حرکت سے گزرتی ہے، چنانچہ ایک دور میں جو کچھ رونما ہوتا ہے، وہ گزشتہ دور کے واقعات کا نفسیاتی ردِعمل ہوتا ہے۔

چھـــارم: تاریخ کبھی غلط نہیں ہوتی، کسی دور کا اخلاقی انداز، معاشرتی طریق اور سیاسی مزاج اُس عہد پر حکمرانی کرنے والے عوامل ہیں۔ ساسانی حکمرانی کی تاریخ کو ابن مسکویہ جو نمایاں کرتا ہے، وہ عرب تسلط کے خلاف ایرانی ردِعمل کا اُس زمانے کا مظاہرہ ہے جب شیعہ بویہ سلطان عباسی خلافت کے طول وعرض پر حاکم تھے۔

پنجم: تاریخ ہمیں دانائی دیتی ہے۔ یہ بعض ابدی سچائیوں کو آشکار کرتی ہے، قوموں کے عروج وزوال کی داستان سرائی کرتی ہے، جس سے حکمران، جرنیل، مدبر اور عام پبلک یکساں طور پر استفادہ کرسکتی ہے۔ افادیت کا یہ تصور تاریخ کو خیالات کی اشاعت کا ذریعہ بناتی ہے، مؤرخ کے مرسلہ حقائق کی بازتوضیح کرتی ہے۔

ان مقاصد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مسکویہ تاریخی علم کو ایک مثالی حیثیت دینے پر مستعد نظر آتا ہے، جس کی مثال جدید دور میں کروسے(G.Crose) اور کالنگ ووڈ (R.L. Collingwood) کے کام میں ملتی ہے۔ جیسا کہ اُس کی کتاب کے نام (اقوام کے تجربات اور خواہشات کا تعاقب) ہی سے ظاہر ہے، 'انسانوں کے عزائم اور ان کے حصول کی مہم میں اُن کے تجربات کا ریکارڈ ہے'۔ انسانوں کے تجربات، اُن کے اذہان کے تجربے ہیں، ہم ان کی مقرون تفاصیل کو اپنے اذہان کی وجہ سے جان سکتے ہیں۔ ہم اپنے تصورات میں ماضی یا حال کی شخصیات کی جگہ خود کو رکھ کر ان تجربات کی بازتشکیل کرسکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں تاریخ اس لیے قابلِ فہم ہے کہ یہ ذہن کا اظہار ہے۔ لہٰذا یہ محض سطحی نہیں ہوسکتی۔ اس کے بیرونی خول کے اندر مغز ہوتا ہے، اول الذکر ظاہر واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جب کہ اندرونی حصہ حرکی انسانی عزائم کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ چونکہ تاریخ کے اندرونی حصے کی تشکیل فعال عزائم پر ہوتی ہے، تاریخیں اور واقعات بیرونی خول بناتے ہیں، اس لیے مؤرخ کا کام واقعات کے بیرونی خول کے اندر جا کر اُن محرک عزائم کا ادراک کرنا ہے جو تاریخ کی رفتار کے محرک تھے۔

مابعدالطبیعیات دان کی حیثیت سے فرضیوں کی زرخیزی اور تصورات کی توانائی کے باعث مسکویہ نے تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنے کا بیڑا اُٹھایا، خاص طور پر قدیم ایرانی

تاریخ کو داخلی انسانی نکتۂ نظر کے ساتھ پیش کیا۔ ہوشنگ (Hushang) اور تہمرز (Tahmarz) کی داستان جنوں اور شیطانوں سے مرقوم ہے اور اُن کے استعمال میں کانوں اور پہاڑوں میں فسادی اور مزدوروں کا استعمال پیش کرتے ہوئے انہیں شیطان اور جن کہا گیا۔ مماثل طور پر ضحاک کی کہانی جس میں اُس کے کندھوں پر موجود سانپوں کے جوڑے کی روزانہ خوراک دو انسانی مغز بیان کیے گئے ہیں، کی توضیح اُس کے غیر معمولی دبیز کندھوں سے کی گئی ہے، جنہیں وہ عوام کے سامنے حرکت دے کر یہ کہتا کہ یہ دو سانپ ہیں، تا کہ جاہل عوام خوف اور ڈر کے باعث اُس کے زیر ہو کر رہیں۔

مابعد الطبیعیات دان کی خوبیاں مؤرخ کی خامیاں ہیں، لہٰذا عین ممکن ہے کہ یہ نفسیاتی توضیحات واقعات کو مسخ کرنے کا باعث ہوں، لیکن یہ مصنف کے اس مضبوط ارادے کا مظہر ہیں کہ تاریخ سے مافوق الفطرت اور معجزاتی مواد کو حذف کر کے صرف انسانی نکتۂ نظر سے پیش کرے۔ اس طرح اسے بے مقصد تفریحی داستان طرازی اور لایعنی امور، جو محض خواب آور ہیں، سے بلند مقام دلا کر سائنسی ڈسپلن اور فلسفیانہ کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے، جو ریاست کی پالیسیوں کو رہنمائی دے اور قوموں کی تقدیروں کے فیصلے سنائے۔ مسکویہ کی تاریخ نگاری کا یہی پہلو ہے، جسے اطالوی مستشرق کیتانی ایک ایسے منصوبے کا نام دیتا ہے جو طریق کار کے لحاظ سے اُن اصولوں سے ہم آہنگ ہے جن کی مغربی اور جدید مؤرخ پیروی کرتے ہیں۔

تاریخی معلومات کے مثالی نظریہ کے حامل مسکویہ نے تاریخ ساز دماغ کی پرتوں کے اندر جھانک کر دیکھا تو اسے محض سازشوں اور دھوکہ دہی کا جال بچھا ہوا نظر آیا، جس میں خود غرضانہ ترغیبات اور دھوکے تھے جن کے ذریعے سے وزرا کو سبک دوش اور مقرر کیا جاتا اور لوگوں کو اپنے مالکوں سے غداری کی ترغیبات دی جاتیں۔ چنانچہ تاریخ اظہارِ ذات کے مقرون ذریعے کے طور پر بے اصولی سے دولت اور طاقت کے حصول کا ذریعہ بن گئی، ایسی جدوجہد جس میں انسان خود کو شیر سے زیادہ خونخوار اور لومڑی سے زیادہ مکار بن کر سامنے آتا ہے، جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ جملہ طاقت بد دیانتی اور مطلق طاقت مطلق بد دیانتی کی

باعث بنتی ہے۔ یہی نتیجہ لارڈ ایکٹن (Lord Acton) نے بھی اخذ کیا۔

تاریخی معلومات کے مثالی نظریے کی اپنی حدود ہیں، جن سے مسکویہ اپنے جذبے کے باعث ناواقف نظر آتا ہے۔ یقیناً تاریخ ذہن کا اظہار ہے اور ہم اسے اس لیے سمجھ سکتے ہیں کہ ہم بھی ذہن رکھتے ہیں، مگر ہم اسے متعلقہ تجربے سے گزرے بغیر نہیں سمجھ سکتے۔ صوفیانہ تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اس طریق کے احاطے سے باہر ہے؛ یکتا اور غالباً شخصی ہونے کے باعث اس میں سے کوئی اور شخص جو صوفی نہ ہو، نہیں گزر سکتا، دوسرا صوفی بھی ایک محدود انداز میں اس تجربے کو حاصل کر سکتا ہے، کیونکہ کسی بھی دو صوفیوں کے تجربات ایک جیسے نہیں ہو سکتے۔ عرفانی (Gnostic) تجربے سے مکمل طور پر عاری مسکویہ نے حلاج کے نعرۂ مستانہ "**انا ربکم الاعلیٰ**" کے ادراک کی لاحاصل کوشش کی، اسے اس کے مماثل اپنا کوئی تجربہ نہ ملا چنانچہ اُس نے اسے ایک عامیانہ کاذب کا لقب دے دیا۔ رائیل (G. Ryle) صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ صوفیانہ مظہر کے لیے جو کچھ سچ ہے وہی جملہ ذہنی مظاہر کے لیے بھی سچ ہے۔ ہم انسان کے ظاہری افعال اور داخلی خیالات کے بارے میں بات کرتے ہوئے یہ دلیل دیتے ہیں کہ تاریخ ظاہر کردار سے ذہن کی داخلی کیفیات کی جانب سفر ہے۔ مؤرخ کے لیے یہ ایک ناممکن امر ہے، کیونکہ ہر شخص کی ذہنی کیفیات محض اُس کی ذات تک محدود ہیں جو کسی اور کے لیے ناقابلِ رسائی ہیں۔

تاریخ کا مثالی افادیتی نظریہ جو مرسلہ حقائق کی باز توضیح کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے، ہمیں ایک اور چیلنج یعنی تاریخی فہم میں معروضیت سے دوچار بھی کرتا ہے۔ تاریخ سائنس کا درجہ اختیار کرنے کی متمنی ہے، لیکن اس مرتبے کے حصول کے لیے اسے غیر جانب داری کا سائنسی ہدف بھی حاصل کرنا ہوگا۔ تاہم ایک ہی واقعے کے مختلف مؤرخین کی جانب سے متضاد بیانات اس سلسلے میں حائل ہیں۔ مسکویہ کی ہوشنگ اور تہمرز (Tahmrz's) کی داستان کی باز توضیح، جس میں جن ہیں اور ضحاک (Zahuk) کے دونوں کندھوں پر سانپ، جو روزانہ دو انسانوں کے دماغ کھاتے ہیں، ظاہر معروضیت کی عدم موجودگی کا بین ثبوت ہیں۔ اس سے بلاخوف

زردید یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تاریخ بنیادی طور پر ایک غیر معروضی موضوع ہے۔ یہاں ہم تجزیاتی یا تنقیدی فلسفۂ تاریخ کے انتہائی اہم اور انتہائی حیران کن متناقصہ سے دوچار ہیں۔ والش(W.H. Walsh) کے مطابق ''ہر تاریخ ایک خاص نکتۂ نظر کے تحت لکھی جاتی ہے، اور اس کا مفہوم اسی نکتۂ نظر ہی سے واضح ہوتا ہے۔ جدید عمرانیاتی اصطلاح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ کسی مروج پیراڈائم(Paradigm) کی حدود میں لکھی جاتی ہے۔ اگر ہم تاریخ سے جملہ نکتہ ہائے نظر علیحدہ کر لیں تو کچھ بھی قابلِ فہم باقی نہیں رہتا بالکل اسی طرح جیسے آپ کو کسی طبیعی شئے کو دیکھنے کا کہا جائے، مگر کسی خاص نکتۂ نظر کے بغیر''۔ تاہم یہی نکتہ ہائے نظر ہی ہیں جو ماضی کے بارے میں ہماری معلومات کا سرمایہ ہیں اور معروضیت سے عاری ہیں۔

موضوعیت کے رنگ میں رنگی ہوئی تاریخ ایک سائنس ہے، لیکن مسکویہ بظاہر اسے مجرد سائنس کی بجائے مقرون سائنس قرار دیتا ہے۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ماضی میں کیا کچھ واقعہ ہوا، ایسا کرتے ہوئے یہ بھی واضح کرتی ہے کہ واقعات کیوں رونما ہوئے۔ ماضی کی معلومات مستقبل کے لیے ہرگز بیکار نہیں ہیں۔ بلاشبہ یہ ہمیں مستقبل کے بارے میں آگاہ کرتی ہے، تواریخی علم کا یہی پہلو تاریخ کی مقرون سائنس کے ذریعے سے تعمیمات میں مدد دیتا ہے۔ ایک قوم کے تجربے دوسری کے لیے مثال قائم کرتے ہیں، بالعموم اقوام کے عروج وزوال کی نارجعت پذیر سچائیوں کی تفہیم کرتے ہیں اور ان مثالوں کی جانب مسکویہ حکمرانوں، جرنیلوں اور پبلک سبھی کی توجہ مبذول کراتا ہے۔

مسکویہ کا فلسفہ

مسکویہ کا روح کا نظریہ ارسطو کے روح کے بارے میں نظریے سے قطعی مختلف ہے۔اُس کا کہنا ہے کہ مختلف وجوہ کی بنا پر روح کو جسم سے علیحدہ مانا جا سکتا ہے۔روح ہمیں جانوروں اور دوسرے انسانوں سے ممیّز کرتی ہے، یہ جسم اور اس کے اعضاء کو استعمال کرتے ہوئے، زیست کے اعلیٰ اور زیادہ روحانی دنیا سے ہم کنار کرتی ہے۔روح کوئی اتفاقی امر نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس میں اتفاقات اور لازمی تصورات کے مابین امتیاز کرنے کی صلاحیت ہے، یہ اتفاقی امور سے محض حسیات کی بنا پر آگاہ نہیں ہوتی بلکہ یہ کثیر تعداد میں غیر مادی اور مجرد چیزوں کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے۔اگر روح محض اتفاقی امر ہوتی تو یہ ان میں سے کوئی بھی فعل سرانجام دینے کے قابل نہ ہوتی، بلکہ جسم کے دوسرے اعضاء کی مانند اپنے سکوپ میں محدود ہوتی۔نہ صرف یہ کہ روح اتفاقی نہیں ہے بلکہ جب ہم مجرد امور پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں تو جسم اپنے حادثاتی ہونے کے باعث ایک رکاوٹ ثابت ہوتا ہے، اگر ہم قابلِ فہم حقیقت کے ساتھ رابطے کے خواہاں ہیں تو اس سے ہمیں اجتناب کرنا ہوگا۔ایسی صورت میں روح ایک آزاد شئے کی حیثیت سے جسم کو کنٹرول کرتی ہے، لہٰذا اسے غیر فانی ہونا چاہیے۔روح کی ماہیت جسم کی ماہیت کے متضاد ہے، لہٰذا اول الذکر فوت نہیں ہوسکتی اور یہ ایک ابدی اور دائمی حرکت میں مصروف ہے، جس کا نمونہ سماوی ساخت میں نظر آتا ہے۔یہ حرکت دو اطراف میں واقع ہوسکتی ہے، یا تو اوپر کی جانب جو علت اور عاملِ فہم کی جانب ہے اور یا مادی دنیا کی سمت نیچے کی طرف۔ہماری مسرت اول الذکر سے اور ہماری بدبختی مؤخر الذکر سے وابستہ ہے۔

مسکویہ نے صانع کی بحث میں قدیم فلسفۂ حرکت اور اس کی مختلف نوعیتوں پر الگ

الگ ذاتِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور اُس کی ازلیت و ابدیت اور وحدانیت کے دلائل پیش کیے ہیں؛ اسی طرح وہ دوسرے حصے میں نفس یعنی روح سے بحث کرتا ہے اور اس کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالتا ہے؛ اُس کے مطابق روح زندگی نہیں بلکہ زندگی روح ہے۔ اس کتاب میں مسکویہ نے نوفلاطونیت کی ایک غیر معمولی وضاحت کی ہے، اُس کے مطابق قدیم (یونانی) فلسفیوں کو باری تعالیٰ کی وحدانیت پر کوئی شک وشبہ نہیں تھا، اس لیے اُن کی فکر کو اسلام سے مربوط کرنے میں کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ اُس کے مطابق ارسطو کا ''خالق'' کو بطور ائل محرک نشاندہی کرنا مذہبی نکتۂ نظر سے ''خالق'' کو قبول کرنے کے حق میں ایک توانا دلیل ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ چونکہ خدائی ذات کی تفہیم کے لیے کوئی منطقی طریقہ نہیں ہے، اس لیے اس ضمن میں مذہب کی تعلیمات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے دینی علماء کے نظریات کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ فلسفہ اور مذہب کے کائنات کے بارے میں تصورات کو باہم مربوط کرنے کی کاوش میں وہ خداوند تعالیٰ کے اس کائنات کو نیستی سے پیدا کرنے کے تصور کو نوفلاطونی اشراقِ دائمی کے نظریے کو باہم ملاتا ہے۔ بہت سے فلسفیوں نے اس مسئلے میں مشکلات کا اظہار کیا ہے، مگر مسکویہ کو اس میں کوئی مسئلہ نظر نہیں آتا۔ غالباً اُسے اپنے اشراق کے ماڈل سے تقویت ملی، جس میں خداوند تعالیٰ عقلِ فاعل، روح اور آسمانوں کی تخلیق کرتا ہے۔ اسلامی نوفلاطونی روایت میں اشراقِ سرمدی کے یہ نتائج ہمیں مسلسل وجود کی سطح تک ملتے ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسکویہ ''تخلیق'' اور ''اشراق'' میں بنیادی فرق کی تفہیم نہ کر سکا۔

عفت کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے مسکویہ ارسطا طالیسی اور افلاطونی نظریات کو باہم ملا دیتا ہے، نیز اُس کا نظریہ صوفی ازم کے بھی بہت قریب ہے۔ عفت روح کے اُس پہلو کی تکمیل پر سامنے آتی ہے جو انسانیت کے جوہر یعنی ہمارے استدلال کی نمائندگی کرتا ہے اور اسے ادنیٰ درجے کی زندگی سے ممیز کرتا ہے۔ ہم جس قدر استدلال کو ترویج دے کر اپنی زندگی میں استعمال کرنے کی صلاحیت کو بڑھائیں، عفت و پاکیزگی کا عنصر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ جس ذریعے سے ہم ایسا کرتے ہیں وہ اوسط کے مطابق ہونا چاہیے، ایسا مقام جو دونوں انتہاؤں کے

وسط میں ہو، جب ہم ایسا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں تو عدل ممکن ہوتا ہے۔ وہ نیکیوں کا ایک مجموعہ پیش کرتا ہے، جو دانائی، شجاعت، اعتدال، اور عدل سے متعلق ہے، اور اخلاقی ترقی کا خاکہ پیش کرتا ہے، جو ہمارا مطمع نظر ہونا چاہیے۔ وہ افلاطونی خیر کی تفہیم کو ارسطا طالیسی خیر کی تفہیم سے ملا کر اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ ہم جس قدر ان نیکیوں کو ایک وحدت کی حیثیت دیں گے اسی قدر بہتر ہوگا۔ یہ اس لیے کہ وہ وحدت کو کاملیت کے ساتھ تعبیر کرتا ہے اور کثرت کو طبیعی اشیاء کی بے معنی کثرت سے۔ ایسا فیثا غورثی نظریہ جمالیاتی کشش کے علاوہ بھی دلچسپی کا باعث ہے۔ مسکویہ اس نظریے کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ خدائی یا کامل عدل ایک سادہ تصور ہے، جو ابدی اور لافانی اصولوں پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس انسانی عدل متغیر ہے اور مخصوص کمیونٹی اور اُس کے باسیوں کے کردار پر مبنی ہے۔ خدائی قانون ہر جگہ اور ہر وقت کے لیے یکساں ہے جب کہ ریاست کا قانون وقت کے متبدل اور معروضی حالات کے ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔

مسکویہ دوستی کی مختلف اقسام پر تفصیل سے بحث کرتا ہے اور وقتی اور متغیر تعلقات (خصوصاً وہ جو لذت حاصل کرنے کے لیے ہوں) اور دوسرے جو عقل پر مبنی ہیں، جو لذت کے حامل تو ہیں لیکن طبیعی صورت میں نہیں۔ ہماری ارواح مماثل تکمیل شدہ روحوں کو پہچاننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور ایسی شناخت گہری عقلی مسرت کا باعث ہوتی ہے۔ یہ عام انداز میں دوسرے افراد سے کسی مطلب کی غرض سے دوستی قائم کرنے سے بالکل مختلف ہے۔ مسکویہ دوستی کی متنوع اقسام میں فرق واضح کرتا ہے، مگر وہ یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ صرف ارفع اور عقلی نوعیت کی دوستی ہی اہم ہے۔ اس کے برخلاف، وہ لوگ بھی جو انتہائی قسم کی عقلی دوستی کے اہل ہوں انہیں بھی ایک معاشرے میں رہنا ہوتا ہے، لہٰذا انہیں بھی کاملیت کے حصول کے لیے دوسری اقسام کی دوستی قائم کرنا پڑتی ہے۔ یہاں پر وہ پھر ارسطا طالیسی اندازِ فکر اپناتا ہے، جس کے مطابق عفت کی تکمیل اور دنیوی ضروریات ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ تاہم مسکویہ یہ دلیل بھی دیتا ہے کہ مسرت کی اعلیٰ ترین شکل اُس وقت میسر آتی ہے جب ہم اس دنیا کی ضروریات کو ترک کر کے

اوپر سے ظہورِ تجلی کو حاصل کریں اور اپنی عقول کو کامل بنائیں جو ہمیں ربانی روشنی سے منور ہونے میں مدد دیتی ہے۔ یہاں مزید ارفع سطح کی مسرت ملتی ہے، جو خداوند تعالیٰ کے صوفیانہ ادراک کے مماثل ہے، جہاں پہنچ کر ہم اپنے جملہ ارضی بندھنوں سے آزاد ہو کر اپنی روح کو مکمل طور پر روحانی مقاصد کے لیے کام میں لاتے ہیں۔

مسکویہ دنیاوی جھنجھٹوں سے رہائی یافتہ روح اور حقیقتِ ربانی کے مابین اس صوفیانہ تعلق کی مسرتوں کی وضاحت بہت تفصیل سے کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اُس کے لیے یہ مسرت اس سے کہیں ارفع تر ہے جو ہمیں عقلی تکمیل سے ملتی ہے۔ اُس کے کام کی ایک پیچیدگی یہ ہے کہ وہ انسانی تکمیل کی اعلیٰ ترین سطح پر جو کچھ ہو سکتا ہے، کو ہماری نیکی کے لیے عام صلاحیت کی ترویج کے لیے عملی رہنمائی کو ملا دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ طبیعی صحت کی مانند اخلاقی صحت کی آبیاری بھی ارسطاطالیسی انداز میں کرتا ہے، جس میں ہمارے اخلاقی توازن کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے۔ ہمیں اپنے جذبات کو قابو میں رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے، اور ایسے معمولات بنالیں جو ایک تو مخصوص مواقع پر ہمیں پرہیز کرنے میں مدد دیں اور ایسی ذاتی خصوصیات پیدا کرنے میں مدد دیں کہ وہ پرہیزگاری تمام عمر قائم رہے۔ خامیوں کو ختم کرنے کے لیے، ہمیں ان خامیوں کی بنیادی وجہ کا کھوج لگانا ہوگا، بعد میں ان کو نیک متبادلات سے تبدیل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ طریقِ کار خاص طور پر مشکل مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے، موت کے خوف کی مانند۔ مسکویہ اس خوف کو بے بنیاد قرار دیتا ہے، اس خیال کی وجہ بھی دلچسپ ہے۔ خود روح فوت نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے کہ موت کے بعد کیا ہوگا پر مغز ماری کی جائے۔ ہم سب نے ایک نہ ایک دن ضرور مرنا ہے، یہ ہماری خاصیت ہے کہ ایک دن فنا ہو جائیں، دونوں باتوں کو ماننا کہ ہماری زندگی حادث (contingent) ہے اور ہم فانی نہیں ہیں کو ماننا خود اپنی تردید کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ہم موت کے باعث تکلیف سے ڈرتے ہیں تو ہمارا ڈر موت کی وجہ سے نہیں بلکہ درد کی وجہ سے ہے،۔ ہمارے انتقال کے بعد کسی قسم کی تکلیف ممکن نہیں، چنانچہ موت کو خوش آمدید کہنا چاہیے نہ کہ اس سے ہراساں ہوں۔ اس انداز

استدلال میں اہمیت اس امر کی ہے کہ مسکویہ کی دلائل اتنی توانا نہیں ہیں، بلکہ اُس کا استدلال کا انداز اہم ہے۔ الکندی، رواقیوں اور فیلسوفِ کلبی، جنہوں نے اس موضوع پر لکھا ہے، کی روایت میں وہ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ہمیں اس امر کا ادراک کرنا ہوگا کہ ہمارے جذبات کی حقیقی نوعیت کیا ہے، یعنی ہمیں ان کی خاصیت کو سمجھنا ہوگا اور ہم ایسا منطقی طور پر کر سکتے ہیں۔ استدلال ہمیں غیر جذباتی طور پر اس امر کو سمجھنے میں مدد دے گا کہ ہمارے پاس اہم چیزیں صرف وہ ہیں جو ہم سے لی نہیں جا سکتیں مثلاً تعقل خود، روح اور اخلاقیات۔ استدلال کے ذریعے سے یہ جان لینے کے بعد کہ کیا اہم ہے، ہم اپنے طرزِ عمل اور سوچ کو جان جاتے ہیں، اور اس نوع کی مشق کرنے کی صلاحیت کے بغیر ہم اپنے احساسات کے رحم و کرم اور دوسروں کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔

انسانی منطق کی صلاحیت جو اس امر میں معاونت کرتی ہے کہ ہم تعین کر سکیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور ہمارا دنیا میں کیا کردار ہے، اس یقین کے باعث مسکویہ کے عصرِ جدید کے مصر محمد ارکون نے اسے ایک انسان دوست (humanist) قرار دیا ہے، جو اپنے عہد کی جنرل ہیومنسٹ تحریک کا حصہ تھا، جس میں التوحیدی اور السجستانی بھی شامل تھے۔ بعض طریقوں سے یہ توضیح بالکل الٹ ہے، کیونکہ یہ مسکویہ کی فکر میں منطق کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہے، اور ہمیں منطق کیا بتاتا ہے، جو مذہب اور مذہبی تعلیمات سے مختلف ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کی اہمیت سے واقف نہ تھا۔ ایسے شواہد بھی نہیں ملتے جن کی بنا پر یہ مانا جائے کہ وہ اسلام سے اپنی وابستگی میں مخلص نہ تھا۔ تاہم یہ فلسفہ ہے جو اُس کی دلچسپی کا مرکز ہے، وہ جب کبھی بھی مذہبی رسومات کو زیرِ بحث لاتا ہے، تو وہ انہیں بھی ایک آلاتی معقولیت فراہم کرتا ہے۔

الغزالی کو مسکویہ کی اس تجویز پر سخت اختلاف تھا کہ اجتماعی عبادت کا مقصد معاشرے میں فطری غول پسندی پر مذہب کی بنا رکھنا ہے۔ الغزالی کے مطابق اگر اس عمل کا یہی مقصد تھا تو اس کی وہ اہمیت نہ رہے گی جو اس کی بطور مذہب کے بنیادی رکن کی حیثیت سے ہے۔ امام غزالی کے مطابق ایسی اجتماعی عبادات کی اہمیت یہ ہے کہ یہ مذہب کی طرف سے متعین کی گئی

ہیں، اور کسی اور وجہ سے نہیں۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ یہ نہ صرف معقول ہیں، بلکہ خداوند تعالیٰ کی جانب سے ہمیں ناخوش گوار اور مشکل امور سرانجام دینے میں ہم میں اور اُس کی ذات میں جو فاصلہ ہے اُس کی نشان دہی ہوتی ہے۔ مسکویہ کے مطابق عبادت کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایسے افعال کریں جو ہمارے لیے فطری ہیں اس نکتۂ نظر سے عبادات لازماً منطقی ہیں اور مذہبی زندگی کے عادی ہو جانے میں ہماری معاون ہیں۔ مسکویہ اپنی تصانیف میں قرآن کریم، ارسطو، افلاطون، الکندی اور اُس کے ہم عصروں کے حوالے دیتا ہے۔ اسلامی تعلیمات ہمیں زندگی گزارنے کے انداز اور حقیقت کی ماہیت کے بارے میں آگاہ کرتی ہیں، ایسا ہی دوسرے زیادہ نظری طریقے بھی کرتے ہیں، چنانچہ زیادہ احترام یونانی مآخذ کو دیا گیا ہے۔

اس سے یہ سوال بھی ابھر سکتا ہے کہ مسکویہ کی فکر کس حد تک اوریجنل ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ اُس کی زندگی کے دوران اور 421ھ/1030ء میں اُس کی وفات کے بعد بھی اُس کی فکر خاصی اثر انداز بھی اور اس کے بے حد حوالے دیے گئے اور بارہا نقل کی گئی۔ اُس کی بعض تصانیف کا سٹائل، جس میں مجرد فکر کو عملی تجاویز کے ساتھ مربوط کر کے توانا انداز میں پیش کیا گیا، قاریوں کی وسیع تر اور متنوع تعداد کے لیے کشش کا باعث بنی اور اُس کی وفات کے ایک طویل عرصہ بعد تک مقبول رہی۔ تاہم ایسا نہیں نظر آتا کہ مسکویہ نے خیالات اور نظریات کا ایک آمیزہ پیش کیا ہو جو موزوں طور پر باہم مربوط نہ تھے۔ مبصرین عام طور پر اُس کے مآخذ کی پیچیدہ نوعیت پر تنقید کرتے ہیں، جن میں سے بعض پر ہم صرف قیاس ہی کر سکتے ہیں، کیونکہ اُس کا اصل کارنامہ ان تمام مختلف مصنفین کو ایک مخصوص لڑی میں پرونا تھا۔ یہ سچ ہے کہ اُس کی بعض تصانیف، مثال کے طور پر **جاودان خرد**، محض ''اقوالِ دانش'' کی فہرستیں ہیں جو متعدد کلچروں اور مذاہب سے لیے گئے۔ اخلاقی مسئلوں پر اُس کی بعض عملی ہدایات کسی تجزیاتی فلسفے کی بجائے ''ڈائجسٹ'' کا حصہ معلوم دیتے ہیں۔ تاہم یہ بات ماننے کے قابل ہے کہ اپنی بہترین صورت میں اُس کا فلسفہ اعلیٰ درجے کا تجزیاتی ہے، روانی اور سلاست کے اعلیٰ معیار کا حامل ہے۔ یہ امر کہ وہ افلاطون، ارسطو، نوفلاطونیت، فیثاغورث اور دوسروں کے تصورات کو ملاتا

ہے، اس امر کی مظہر نہیں کہ وہ صرف مختلف نظریات کو جمع کرتا ہے، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان مختلف النوع اندازِ فکر کے ذریعے سے اہم معاملات پر روشنی ڈالنے کی ایک تخلیقی کاوش کرتا ہے۔ بنیادی طور پر اس میں کوئی قباحت نہیں کہ کوئی ارسطاطالیسی ہونے کے باوجود افلاطونی یا فیثاغورثی سمتوں میں چلا جائے۔ مسکویہ یہ ثابت کرتا ہے کہ کس طرح روح کے افلاطونی تصور کو اخلاقی ترویج کے ارسطاطالیسی تصور کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ممکن ہے۔ سوشل اور عقلی زندگی کی منظر کشی میں ذات کی ارفع سطح پر روح کے ربانی حقیقت سے ملنے کا تصور ایک ممکنہ اضافہ ہے۔ اُس کے دلائل خود اپنے لیے کئی مسائل پیدا کرتے ہیں، تاہم وہ بحیثیت دلائل کے قابلِ غور ہیں اور اُس نے کوئی ایسی کوشش نہیں کی کہ نظری مشکلات کو وحی کے ذریعے سے حل کیا جائے۔ یہ غالباً مسکویہ کے سٹائل کی عمدگی، عملی اور فلسفیانہ سنجیدگی کا مرکب ہے جس کی بنا پر اُس کا اثر اسلامی دنیا پر دیر پا رہا۔

مسکویہ نے تاریخ سے نفسیات اور کیمیا تک متعدد مضامین کو اپنا موضوع بنایا، چنانچہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اُس مرکزی فلسفیانہ اصول کو جانیں، جو اُس کی جملہ کاوشوں کو علم کی ایک لڑی میں پروتی ہیں، تاہم ایسا کوئی اصول فوری طور پر دستیاب نہیں ہے۔ تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ اُس کی بیشتر تصانیف اب دستیاب نہیں ہیں لہٰذا اُس کی جملہ فکر کا صحت کے ساتھ تأثر قائم کرنا مشکل امر ہے۔ اپنی تصنیف **''کتاب الفوز الأصغر''** میں وہ نوفلاطونیت کی نوعیت کی غیر معمولی وضاحت کرتا ہے، یہاں وہ دعویٰ کرتا ہے کہ قدیم (یعنی یونانی) فلسفیوں کو ذاتِ باری تعالیٰ کی موجودگی اور وحدانیت میں کوئی شک نہیں تھا، لہٰذا اُن کی فکر کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اُس کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ارسطو کا خالق کو اوّل محرک کی حیثیت سے پہچاننا مذہب کے لیے خالق کو ماننے میں ایک توانا دلیل ہے، کیونکہ ایسی ذات کی نمایاں حیثیت ہمیں عام قسم کی تفصیل دینے سے روکتی ہے۔ ایسی ذات کی وضاحت صرف منفی تصورات ہی کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے، یہ فلسفے میں نفی زا کے تصور کی ایک دلچسپ پیش تصویری ہے۔ مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ چونکہ الوہیت کی تفہیم کے لیے کوئی منطقی طریقہ

نہیں ہے لہٰذا ہمیں مذہب کی پیروی اور دینی علماء کے عمومی نظریات کو ماننا چاہیے۔ وہ کائنات کی نوعیت کے بارے میں فلسفیانہ اور مذہبی نظریات کو ہم آہنگ کرنے میں اس قدر مگن نظر آتا ہے کہ اسے خدا کے دنیا کو عدم سے وجود میں لانے کے نظریے اور نوفلاطونی اشراقِ جاریہ کے نظریے کو ہم آہنگ کرنے میں کوئی دشواری درپیش نہیں۔ بہت سے فلسفیوں نے اس سلسلے میں مسئلے کی نشان دہی کی ہے لیکن مسکویہ کو اس میں کوئی مسئلہ نظر نہیں آتا۔ غالباً اس سلسلے میں اُسے اشراق کے اپنے غیر معمولی ماڈل سے مدد ملی، جس کے مطابق الوہیت عقلِ فاعل کے باعث ہے، جس میں روح اور جنت ایک ساتھ ظہور میں آتے ہیں۔ اسلامی نوفلاطونی روایت میں اشراقِ سرمدی کے یہ نتائج عموماً ذات کے نچلے مراحل میں سامنے آتے ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسکویہ تخلیق اور اشراق میں فرق کی اصل بنیاد کو سمجھنے میں مشکلات سے دوچار ہے۔ ہمیں یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ مسکویہ مختلف مابعد الطبیعیاتی فرضیوں کو تسلی بخش استدلال کرنے کے باوجود انہیں من مانے طور پر ملا کر نتیجہ اخذ کر لیتا ہے اور اُن اہم مسئلوں کو نظرانداز کر دیتا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

اُس کا اسلامی فلسفے پر اثر بیشتر اخلاقی معاملات سے متعلق ہے۔ وہ فلسفۂ اخلاق پر اولین اہم اسلامی تصنیف ''**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**'' کا مصنف ہے۔ اس کتاب کا مرکزی خیال عملی اخلاقیات، کردار، اور کردار کی تطہیر ہے۔ اُس نے ذاتی اخلاقیات کو عوامی اخلاق سے ممیز کیا اور اس نے استدلال کی آزاد کنندہ نوعیت کو دھوکے اور فطری تحریص سے امتیاز کیا۔ وہ پہلا سائنس دان ہے جس نے واضح طور پر جانداروں میں ارتقا کے عمل کی وضاحت کی۔

علامہ اقبال مسکویہ کی تصنیف ''**الفوز الاصغر**'' کے حوالے سے ایران میں اسلامی فروغ کے سلسلے میں یوں رقمطراز ہیں: ''ڈاکٹر بوئر (Boer) اپنی تصنیف Philosophy of Islam میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفے کا تفصیلی ذکر کرتا ہے، لیکن مسکویہ کے فلسفے کو اُس کی اخلاقیاتی تعلیمات تک محدود رکھتا ہے۔ میں یہاں اُس کے مابعد الطبیعیاتی نظریات پیش کرتا

ہوں جو بلاشبہ الفارابی کے مقابلے میں زیادہ باقاعدہ ہیں'' ۔(Iqbal, 1908)

اب ہم بویہ سلطان عضدولہ کے خازن، ایران کے انتہائی نمایاں موحد مفکروں، طبیبوں، ماہرینِ اخلاقیات اور مؤرخین میں سے ایک، ابوعلی محمد بن محمد بن یعقوب، موسومہ بہ ابن مسکویہ کی نامور شخصیت کی جانب آتے ہیں ۔ ذیل میں میں اُس کی معروف تصنیف '' **الفوز الاصغر** '' سے اُس کے نظام کا خلاصہ پیش کرتا ہوں ۔

1 ۔اصولِ مطلق کا وجود: مسکویہ ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے اور طبیعی حرکت کے حقائق پر مبنی اپنا استدلال پیش کرتا ہے ۔ جملہ اجسام میں حرکت کی ناقابلِ علیحدگی خاصیت پائی جاتی ہے، جو جملہ اقسام کی تبدیلی کا باعث ہے اور اجسام کی نوعیت سے شروع نہیں ہوتی ۔ چنانچہ حرکت کے لیے ایک بیرونی وسیلہ محرکِ اول درکار ہے ۔ اس مفروضے کی، کہ حرکت اجسام کی نوعیت میں مضمر ہے، تجربے سے تردید ہوتی ہے ۔مثال کے طور پر انسان میں آزادانہ حرکت کی صلاحیت ہے، لیکن اس مفروضے کی بنا پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے کٹ جانے کے باوجود حرکت کرتے رہنا چاہیے ۔ چنانچہ حرکت دینے والی علل کو کسی ایسی علت پر رک جانا چاہیے، جو بذاتِ خود ناقابلِ حرکت ہو اور دوسری ہر چیز کو حرکت دے سکے ۔علتِ اولیٰ کا ناقابلِ حرکت ہونا لازمی ہے؛ کیونکہ علتِ اولیٰ میں حرکت کا مفروضہ لاتناہی رجعت کا باعث بنے گا جو بے معنی ہے ۔

اٹل محرک ایک ہی ہے ۔اصل محرکات کی کثرت سے اُن میں کسی شئے کے مشترک ہونے کی مراد لی جائے گی، تاکہ انہیں ایک ہی نوع میں شمار کیا جا سکے ۔اس کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ اُن میں کچھ فرق بھی ہے، تاکہ انہیں ایک دوسرے سے ممیّز کیا جا سکے ۔لیکن یہ جزوی یکسانیت اور فرق کا تلازمہ ہے کہ اُن کی متعلقہ نوعیتیں بھی یکساں اور مختلف ہوں ۔لیکن جیسا کہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں، ترکیب جو حرکت کی ایک شکل ہے، حرکت کی علتِ اول میں موجود نہیں ہو سکتی ۔ پھر محرکِ اول ابدی اور غیر مادی ہے ۔ چونکہ لاوجود سے وجود کی طرف منتقلی ایک قسم کی حرکت ہے، نیز چونکہ مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کے زیر اثر رہتا ہے، اس سے ثابت

ہوا کہ کوئی غیر ابدی شئے، یا کسی بھی صورت میں مادے سے متعلق شئے لازماً حرکت میں ہوگی۔

2۔ **علمِ مطلق** :جملہ انسانی علم حسیات سے شروع ہوتا ہے، جو بتدریج ادراکات میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ تعقل کے ابتدائی مراحل مکمل طور پر خارجی حقیقت سے مشروط ہیں۔ لیکن علم کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ مادے سے اثر پذیر ہوئے بغیر سوچنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ فکر مادے سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس کا مقصد یہ ہے کہ اپنی ابتدائی کیفیت کے امکان سے بتدریج آزاد ہوجائے۔ چنانچہ فکر میں ایک بلند مرحلہ آجاتا ہے، یعنی خارجی معروضیت کے بغیر کسی شئے کو ذہن میں دوبارہ پیدا کرنے اور شبیہ یا نقل کو حافظے میں محفوظ کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے۔ تصورات کی تشکیل میں فکر مزید اعلیٰ مرحلے تک پہنچ جاتی ہے، جو مادیت سے آزادی کا ہے؛ گرچہ تصور ادراکات کے موازنے اور انضمام کا نتیجہ ہے، تاہم اسے مجموعی علل یا حسیّت سے مکمل طور پر آزاد نہیں گردانا جاسکتا۔ لیکن یہ امر کہ گیان مبنی بر ادراک ہے، ہمیں تصور اور ادراک کی نوعیت میں بہت زیادہ فرق کو نظر انداز کرنے کی جانب نہ لے جائے۔ انفرادی ادراک مسلسل تبدیلی سے دوچار ہے، جو محض ادراک پر مبنی علم کی حیثیت کو متاثر کرتا ہے۔ چنانچہ افراد کا علم ثباتی عنصر سے عاری ہے۔ دوسری طرف آفاقی (تصور) تبدیل کے قانون سے متاثر نہیں ہوتا۔ افراد تبدیل ہوتے ہیں؛ آفاقیت قائم رہتی ہے۔ یہ مادے کی ماہیت میں ہے کہ وہ تبدیلی کے قانون کے تابع رہے۔ جو شئے مادے سے جس قدر آزاد ہوگی اُسی قدر کم تبدیلی سے دوچار ہوگی۔ چنانچہ ذاتِ باری تعالیٰ مادے سے کاملاً آزاد ہونے کی وجہ سے، مکمل طور پر غیر تبدل پذیر ہے اور یہ اُس کی مادیت سے مکمل طور پر آزادی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے لیے اُس کا گیان مشکل یا ناممکن ہوگیا ہے۔ جملہ فلسفیانہ تربیت کا مقصد مجرد تصورات کا ''تفکر'' یا مراقبہ کی صلاحیت کو ترویج دینا ہے، تاکہ مسلسل مشق کے ذریعے ممکن ہے کہ کاملاً غیر مادی کا گیان ممکن ہوسکے۔

3۔ **واحد کس طرح متعدد کی تخلیق کرسکتا ھے** :اس ضمن میں وضاحت کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مسکویہ کی تحقیقات کو دو حصوں میں تقسیم

کرلیا جائے:

(الف) حتمی ایجنٹ یا علل نے کائنات کو نفیِ محض سے تخلیق کیا۔ اس کا کہنا ہے کہ مادہ پرستوں کے مطابق مادے کی ہمیشگی اور خدا کی تخلیقی سرگرمی کی وجہ شکل ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ جب مادہ ایک شکل سے دوسری میں منتقل ہوتا ہے تو سابقہ شکل مکمل طور پر معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ مکمل طور پر معدوم نہ ہو تو یہ یا تو دوسرے جسم میں منتقل ہو جائے گا یا پہلے والے جسم ہی میں رہے گا۔ پہلی صورت کی روزمرہ کے تجربے سے تردید ہوتی ہے۔ اگر ہم موم کے کسی گولے کو ایک ٹھوس مکعب میں تبدیل کر دیں، تو گولے کی اصل گولائی کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسرا متبادل بھی ناممکن ہے؛ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازمی نکلنا ہوگا کہ دو باہم متضاد ہیئتیں، مثلاً گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود ہو سکتی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ نئی ہیئت کے نمودار ہونے پر ابتدائی ہیئت ناموجود عدم وجود میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ صفات یعنی ہیئت، رنگ وغیرہ خالصتاً نفیِ محض سے وجود میں آتے ہیں۔ اس امر کا ادراک کرنے کی غرض سے کہ شئے بھی صفات کی مانند غیر ابدی ہے، ہم ذیل کی قضایا کی سچائی کو جاننے کی کوشش کریں گے:

۱۔ مادے کا تجزیہ مختلف عناصر دیتا ہے، جس کا تنوع صرف ایک سادہ عنصر مہیا کرتا ہے۔

۲۔ ہیئت اور مادہ ناقابلِ علیحدگی ہیں: مادے میں کسی بھی قسم کی تبدیلی ہیئت کو فنا نہیں کر سکتی۔

ان دو قضایا سے مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ شئے کی وقت میں کہیں ابتدا ہوئی۔ ہیئت کی مانند مادے کی بھی ابتدا ہوئی ہوگی؛ چونکہ مادے کی ابدیت کے لیے لازمی ہے کہ ہیئت بھی ابدی ہو، جسے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابدی نہیں مانا جا سکتا۔

(ب) تخلیق کا عمل: ہمارے اردگرد اس وسیع تنوع کا سبب کیا ہے؟ کیسے ممکن ہے کہ متعدد کی تخلیق واحد کرے؟ فلسفی کا کہنا ہے کہ جب ایک سبب متعدد مختلف اثرات پیدا کرے، تو

اُن کا تنوع ذیل کی کسی وجہ پر منحصر ہوسکتا ہے:

۱۔ سبب کی مختلف طاقتیں ہوسکتی ہیں۔ مثال کے طور پر انسان مختلف عناصر اور طاقتوں کا مجموعہ ہونے کے باعث، مختلف افعال کا سبب ہوسکتا ہے۔

۲۔ مختلف النوع اثرات پیدا کرنے کے لیے مختلف ذرائع استعمال کرسکتی ہے۔

۳۔ سبب متنوع مواد پر کام کرسکتی ہے۔

ان مفروضوں میں سے کوئی بھی علتِ العلل ۔ ذاتِ باری تعالیٰ کی نوعیت کے بارے میں صحیح نہیں ہوسکتی۔ یہ کہنا کہ اُس کے پاس ایک دوسرے سے فرق کے ساتھ مختلف قوتیں ہیں، واضح طور پر لغو ہے؛ کیونکہ اُس کی ذات کسی ترکیب سے مبرا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اُس نے مختلف ذرائع کے استعمال سے تنوع پیدا کیا، تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع علت العلل کے علاوہ کسی اور وجہ کے تخلیقی کارندے کے باعث ہیں تو علت العلل کی کثرت ہو جائے گی۔ اگر دوسری طرف علت العلل نے بذاتِ خود ان ذرائع کو تخلیق کیا، تو اُسے ان ذرائع کی تخلیق کے لیے دوسرے ذرائع درکار ہوئے ہوں گے۔ تیسرا مفروضہ بھی تخلیقی عمل کے تصور کی حیثیت سے قابلِ قبول نہیں ہے۔ متعدد ایک کا ایک کارندے کے علّی عمل سے بہاؤ ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ہمارے لیے اس مشکل سے نکلنے کا ایک ہی راستہ ہے، کہ علّتِ علل نے صرف ایک تخلیق کی، جس سے دوسری تخلیق ہوئی۔ یہاں پر مسکویہ مروجہ نو فلاطونی انداز اپناتا ہے، جس کے مطابق اشراق بتدریج نہایت بہ نہایت ہوتے چلے جاتے ہیں تآنکہ ہم اولین عناصر تک جا پہنچتے ہیں جو باہم مل کر اور بارِ دگر مل کر اعلیٰ اور مزید اعلیٰ زندگی کی انواع تشکیل دیتے ہیں۔

روح یا نفس ناطقہ:

علامہ شبلی نعمانی نے مسکویہ کے روح کے بارے میں افکار کی ان الفاظ میں تلخیص کی ہے:

روح کی حقیقت: اس کا وجود، جسم کے فاسد ہونے کے بعد اس کا اس کا بقاء، یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہیں لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا انہی مسائل پر موقوف ہے۔ اس لیے

ضرور ہے کہ پہلے ان مسائل کے متعلق گفتگو کی جائے۔

ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھ لکھا تھا، وہ نہایت پراگندہ اور مبہم تھا۔ علامہ موصوف نے اس کو سلجھا کر لکھا ہے۔ تاہم بہت کچھ بے ترتیبی باقی رہ گئی۔ اسی لیے میں اس کے تمام سلسلہ تقریر کا ماحصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہوں۔

روح کا وجود اور اس کا غیر جسمانی ہونا

جسم کا یہ خاصہ ہے کہ جب وہ کسی صورت کے ساتھ متصف ہوتا ہے، تو جب تک یہ صورت زائل نہ ہو چکے، دوسری صورت قبول نہیں کر سکتا۔ اگر ہم چاندی کے چمچ کو گلاس میں تبدیل کرنا چاہیں تو جب تک چمچ کی صورت زائل نہ ہو چکے گی، وہ گلاس کی صورت اختیار نہیں کر سکتا، یہ خاصیت تمام اجسام میں مشترک ہے، اور اس لحاظ سے جس چیز میں یہ خاصیت نہ ہو وہ جسم نہیں ہے۔

انسان جس وقت کسی چیز کا ادراک کرتا ہے اور اس کی صورت اُس کے نفس میں قائم ہوتی ہے، تو اسی وقت دوسری شئے کا بھی ادراک کر سکتا ہے، بلکہ جس قدر ادراکات بڑھتے چلے جاتے ہیں یہ قوت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے۔ یہ چیز جس میں مختلف اشیاء کی صورتیں ایک ساتھ قائم ہوتی ہیں اور جن کے ذریعے سے انسان ایک ہی وقت میں مختلف اشیاء کا ادراک کرتا ہے، اسی کا نام روح ہے اور نفسِ ناطقہ ہے۔ مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہے وہی نفس اور روح ہے۔'' المسکویہ نے روح یا نفس کے غیر جسمانی ہونے پر مختلف دلیلیں قائم کی ہیں جو بیشتر ارسطو سے ماخوذ ہیں۔

روح کے غیر جسمانی ہونے پر پہلی دلیل

''حواس جسمانی کا خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو ان کی قوت مضمحل ہو جاتی ہے اور ان میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے تو قوتِ

باصرہ کو سخت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنے کام سے عاجز آجاتی ہے۔ بخلاف اس کے عقل معقولات کے ادراک سے اور قوی ہوتی ہے اس لیے یہ قوت یا حاسہ جسمانی نہیں ہوسکتا۔''

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، عقل کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ ایسے موقعوں پر عاجز اور ضعیف ہو جاتی ہے، مثلاً خدا کے تصور کے وقت عقل پر وہی حالت طاری ہوتی ہے، جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو اس کے بعد دیر تک وہ ضعیف محسوس کا ادراک نہیں کرسکتے، مثلاً آفتاب کے دیکھنے سے جب نگاہ خیرہ ہو جاتی ہے تو دیر تک معمولی چیزوں کو بھی نہیں دیکھ سکتی، لیکن قوت مدرکہ کی حالت اس کے برخلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے، قوتِ عقلی کا بھی یہی حال ہے، جب وہ کسی دقیق اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہے اور دیر تک اس کے حل کرنے میں مصروف رہتی ہے تو اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ ایک پیش افتادہ مضمون پر بھی توجہ نہیں کرسکتی، اور آسان سے آسان بات اس کو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اس وقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے، وہ خلوت میں بیٹھتا ہے، کسی چیز کو دیکھنا، سننا، سونگھنا، چھونا نہیں چاہتا اور یہ چیزیں اس کے غور وفکر میں سدِ راہ ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوتِ عاقلہ جسمانی نہیں ہے، کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہو کر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کرسکتی۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ بے شبہ انسان غور وفکر کے وقت ہر قسم کے محسوسات سے

علیحدگی اختیار کرتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ان محسوسات کے نتائج اور آثار پر متوجہ ہوتا ہے، جو پہلے سے اس کے دماغ میں مجتمع ہیں محسوسات سے وہ اب بھی کام لے رہا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہیں بلکہ پرانے محسوسات کے نتائج سے کام لے رہا ہے، کیونکہ نئے محسوسات اس کے مقصد سے تعلق نہیں رکھتے۔

چوتھی دلیل

انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جن کو حواس سے کچھ تعلق نہیں، مثلاً یہ کہ اجتماع النقیضین باطل ہے، خدا موجود ہے فلک افلاک کے اوپر نہ خلا ہے نہ ملا یہ تمام مسائل محض معقولی مسائل ہیں اور ان کے حاصل میں حواس کو کچھ دخل نہیں۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں، مسائل مذکورہ بالا کو بھی تحلیل کیا جائے تو ان کو انتہا بھی محسوسات تک ہوگی مثلاً ہم نے جب سینکڑوں ہزاروں مثالوں میں دیکھا کہ ایک جگہ دو مخالف چیزیں جمع نہیں ہوتیں تو ہم نے ایک عام نتیجہ قائم کر لیا کہ اجتماع النقیضین محال ہے۔ لیکن یہ نتیجہ انہی سینکڑوں جزئیات کے استقراء سے پیدا ہوا ہے جن میں حواس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل

قوتِ مدرکہ بڑھاپے میں زیادہ قوی اور تیز ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو جسم سے کوئی تعلق نہیں ورنہ جسم کا ضعف اس کو بھی ضعیف کر دیتا، یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہیں، افلاطون کے دلائل بھی علامہ موصوف نے نقل کیے ہیں، لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہیں، اس تمام سلسلے میں صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے، علامہ موصوف نے اس کو نہایت مجمل اور ناتمام طریقہ پر لکھا ہے۔ اگر اس پر بعض اور مقدمات اضافہ کیے جائیں تو بے شبہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونے کی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اس کو ذیل میں لکھتے ہیں۔

روح اور اس کے غیر جسمانی ہونے پر
ایک قوی استدلال

یہ امر بداہۃً نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزاء ہیں اور ان تمام اجزاء کے افعال مختلف ہیں، زبان بولتی ہے، کان سنتے ہیں، ناک سونگھتی ہے،، یہ حالت ظاہر آثار کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تحقیقاتِ جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان میں جو مختلف احساسات اور جذبات ہیں مثلاً غصہ، رحم، جوش، محبت، حافظہ، تخیل، ان کے مقامات بھی جدا جدا ہیں اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں ہیں۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزاء بطور آلات کے ہیں اور اپنے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لیے کام کر رہے ہیں۔ ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب سے کام لیتی ہے۔ ہاتھ جو کچھ چھوتا ہے، آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں، کان جو کچھ سنتے ہیں۔ یہ احساسات خود ہاتھ، آنکھ اور کان کے کام نہیں آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو ان کے نتائج سے متمتع ہوتی ہے، حواس ہر قسم کی شہادت مہیا کرتے ہیں، لیکن ان شہادتوں کی بنا پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اس موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں خود حواس غلطی کرتے ہیں، مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے، آنکھ نے اس چیز کو چھوٹا ہی سمجھا ہے۔ لیکن انسان فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اس کی شہادت اس موقع پر اعتبار کے قابل نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اجزاءِ حاسہ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے مادہ بین کہتے ہیں کہ دماغ ہے، لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصے ہیں اور ہر حصہ خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ میں اس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہیں ہوتا جو تمام خاص خاص قوتوں پر حکمران ہو اور جس کے لیے یہ تمام قوتیں آلہ کے طور پر کام دے رہی ہوں۔ تجربے نے قطعاً یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے، اور جسم کا حصہ ہے، اُس کی حیثیت آلے

سے بڑھ کر نہیں ہے اس لیے وہ چیز جو ان تمام اعضاء حواس اور قویٰ سے کام لیتی ہے، ضرور ہے کہ ان سب سے بالاتر ہو اور جسمانی نہ ہو، کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بھی آلہ ہوگی اور اس کا ایک خاص محدود کام ہوگا، یہی عام قوت اور سب سے کام لینے والی قوت روح اور نفس ناطقہ ہے۔

اب صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہ بلکہ عرض ہو، یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو، جیسا کہ آج کل کے مادئین قائل ہیں، علامہ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے۔

(۱) جو چیز مختلف صورتوں اور کیفیتوں کو قبول کرتی ہے، وہ خود ان صورتوں اور کیفیتوں کا کوئی فرد نہیں ہوتی۔ مثلاً جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کرتا ہے اور سپید، سیاہ، سُرخ ہوسکتا ضرور ہے کہ مرتبہ ذات میں خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکھتا ہو، ورنہ دوسرے مختلف رنگوں کو قبول نہ کر سکے گا۔

اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کر سکتی ہے اور اس میں ہر صورت کے ادراک اور قبول کی اہلیت ہے، اس لیے ضرور ہے کہ وہ عرض نہ ہو ورنہ عرض کے دوگانہ اقسام یعنی کم و کیف وغیرہ میں سے کسی قسم کے تحت میں داخل ہوگی۔

(۲) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونے کے بعد طاری ہوتی ہے اور اس کا مرتبہ کم ہے، اس لیے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضاء، اجزاءِ قوی، حواسِ ظاہری اور باطنی پر حکومت کرتی ہو، خود ایک عارضی، ناپائیدار اور غیر مستقل چیز ہو۔

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں، یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آج کل کے مادئین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا، پہلے اجزاء تمام بدل جاتے ہیں اور بالکل ایک نیا جسم، پہلے جسم کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال میں قائم رہتی ہے اور جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا، یہی چیز ہے جس کو ہم روح اور نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہیں ہوسکتی، کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بھی قائم رہتی ہے۔

روح کا غیرفانی ہونا

جب یہ ثابت ہو چکا کہ کہ روح جوہر ہے اور جسمانی نہیں ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہیں کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے، جو چیز جسمانیت سے بالکل بری ہو وہ کیوں کر فنا ہوسکتی ہے۔

یہ دعویٰ موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہوسکتا ہے۔ تحقیقاتِ جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شئے فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی ہیئت ترکیبی بدل جاتی ہے اور اس کے اجزاء الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہیں، تمام دنیا اگر مل کر چاہے تو ایک ذرہ کو اس طرح نہیں فنا کر سکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہو جائے۔

اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ روح مرکب بلکہ بسیط ہے، تو نہ اس کی تحلیل ہوسکتی ہے، نہ اس کے اجزاء بدل سکتے ہیں، اس لیے اس کا فنا ہونا ناممکن ہے۔ اُس نے الطبری کی تاریخ ابوبکر احمد بن کامل القاضی (350ھ/960ء) سے پڑھی، اُس نے ارسطو کے معروف شارح ،ابن الخمار سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ وہ معروف کیمیا دان ابوالطیب الرازی کے ساتھ مل کر الکیمیا کے تجربات میں مشغول رہا۔ ابن سینا اور التوحیدی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس کے فلسفہ سے متعلق رجحان کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ جب کہ علامہ اقبال اُسے ایران کے انتہائی نامور دینی مفکر، ماہرینِ اخلاقیات اور مؤرخوں میں شمار کرتے ہیں۔

مسکویہ کی تصانیف کی تاریخی لحاظ سے ترتیبِ تصنیف اُس کی تصانیف ہی سے ملتی ہے، **الفوز الاکبر** کی تصنیف **الفوز الاصغر** کے بعد ہوئی اور **تجارب الاخلاق** کی تصنیف **ترتیب السادة** کے بعد کی ہے۔

فلسفة الولیٰ: مسکویہ کی فلسفیانہ سرگرمی کا سب سے اہم حصہ اخلاقیات پر مبنی

ہے۔ وہ اول وآخر ایک ماہرِ اخلاقیات ہے۔ اخلاقیات پر اُس کی تین کتابیں ہم تک پہنچی ہیں:

(۱) **ترتیب السعادۃ**؛ (۲) **تہذیب الاخلاق**؛ اور (۳) **جاودان خرد**۔

مسکویہ کی **الفوز الاصغر** الفارابی کی **کتاب فی مبادئ آراء أھل المدینۃ الفضلۃ** کے اولین حصے کے مماثل ہے۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ خدا کی ہستی کے ثبوت سے متعلق ہے، دوسرا روح اور اس کی ہیئتوں کے بارے میں، اور تیسرا نبوت پر ہے۔ فلسفے کے سلسلے میں اُس نے بیشتر الفارابی سے استفادہ کیا ہے، خصوصاً افلاطون، ارسطو اور فلاطینس کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش میں۔ یہاں اُس کا تاریخ کی جانب رجحان اُس کے لیے سود مند ثابت ہوا، کیونکہ وہ اپنے مآخذ کا حوالہ دیتا رہتا ہے۔ مثال کے طور پر **الفوز الاصغر** کے پہلے حصے میں باب پنجم کے اواخر میں وہ فورفیری (Porphyry) سے استفادے کا خاص طور پر اظہار کرتا ہے۔ وہ افلاطون، اور ارسطو کی شرحوں کے بھی حوالے دیتا ہے۔ روح کے غیر فانی ہونے کے متعلق افلاطون کے ثبوت کی اُس نے بہترین وضاحت کی ہے۔ اُس نے خاص طور پر پراکولس کی کتاب ''**کتاب شرح قول فلاطون فی النفس غیر**'' سے استفادہ کیا۔ **الفوز الاصغر** کا پہلا حصہ خداوند تعالیٰ کی ہستی کے بارے میں بہت واضح، اور ٹھوس ہے۔ یہاں اُس کا استدلال محرکِ اول کے مانند ہے، جو اُس کے عہد میں انتہائی مقبول تھا۔ یہاں وہ اول و آخر ارسطاطالیسی ہے۔ باری تعالیٰ کی بنیادی صفات، وحدانیت، ابدیت، اور لا فانی ہونا ہیں۔ مسکویہ باب ہشتم میں اسی مسئلے پر اللہ تبارک و تعالیٰ کے بارے میں مثبت یا منفی انداز میں بحث کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ استدلال کا منفی انداز ہی واحد ممکن طریقہ ہے۔ وہ نوفلاطونی انداز کا بھی مظاہرہ کرتا ہے، خصوصاً باب نہم میں۔ اُس کا کہنا ہے کہ پہلی زیست جو خدا سے خارج ہوتی ہے عقلِ اول ہے جسے حیران کُن انداز میں مسکویہ عاملِ عقل کے مماثل کہتا ہے۔ یہ ابدی ہے، زیست میں کامل ہے، اور ہیئت میں ناتغیر پذیر ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ظہورِ تجلی مسلسل طور پر ابد سے متعلق ہے۔ ظہورِ تجلی کا منبع ابدی اور کاملاً بےلوث ہے۔ یہ اپنے سے ادنیٰ مخلوق کے مقابلے میں کامل ہے، خدا کے مقابلے

میں غیر کامل ہے۔اس کے بعد سماوی روح آتی ہے، جو عقل سے کمتر ہے، یہ عقل کی نقالی میں کاملیت کی خواہش کے اظہار میں حرکت کی محتاج ہے۔لیکن یہ قدرتی اجسام کے مقابلے میں کامل ہے۔کرہ سماوی روح کے ذریعے سے وجود میں آتا ہے۔روح کے مقابلے میں یہ غیر کامل ہے لہٰذا اسے جسم کی صلاحیت کے مطابق حرکت درکار ہے، یعنی مکان میں حرکت۔کرے کی دائروی حرکت ہے، جو اس کو خدا کی جانب سے تفویض کردہ ابدیت کی ضامن ہے۔کرہ اور اس کے حصوں سے ہمارے جسم وجود میں آتے ہیں۔خدا اور ہمارے درمیان واسطوں کے طویل سلسلے کے باعث ہمارا وجود انتہائی کمزور ہے۔اسی باعث یہ متبدل ہے اور ابدی نہیں ہے۔جملہ مخلوق خدا کی جانب سے آتی ہے اور یہ اُس کا خروجی وجود اور نفوذی قوت ہے، جو کائنات میں نظم وضبط کا باعث ہے۔اگر خدا اس ظہورِ تجلی سے اجتناب کرلے تو کوئی شئے بھی عالمِ وجود میں نہ آئے۔

ایک سچے مذہبی مفکر کی حیثیت سے مسکویہ ثابت کرتا ہے کہ تخلیق عدم سے ہے۔وہ کہتا ہے کہ جالینوس نے اس نظریے کے خلاف کچھ کہا لیکن افرودیاسی سکندر نے اس کی ایک خاص رسالے میں تردید کی۔مسکویہ کی دلیل یہ ہے: ''ہیئتیں ایک دوسرے کے تسلسل میں آتی ہیں۔جب کہ طبقِ ذیل مستقل رہتا ہے۔ایک سے دوسری ہیئت میں اس تبدیلی میں، پہلی والی ہیئت کہاں جاتی ہے! دونوں ہیئتیں ایک ساتھ نہیں رہ سکتیں کیونکہ وہ ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ثانیاً پہلی ہیئت کہیں اور نہیں جاتی، کیونکہ حرکت کا اطلاق اجسام پر ہوتا ہے اور حوادث ایک جگہ سے دوسری تک نہیں جاتے۔اب ایک ہی امکان رہ جاتا ہے یعنی پہلی ہیئت معدوم ہوجائے۔اگر یہ ثابت ہوجائے کہ پہلی ہیئت عدم زیست کی جانب چلی جاتی ہے، تو دوسری ہیئت آتی ہے، اسی طرح تیسری، چوتھی وغیرہ عدم سے آتی ہیں۔چنانچہ جملہ اشیاء عدم سے وجود میں آتی ہیں۔

نفسیات: مسکویہ کی نفسیات افلاطون اور ارسطو کی مرتب کردہ روائتی روحانی اصولوں پر مبنی ہے، جس میں افلاطون کا غالب رجحان پایا جاتا ہے۔وہ اس موضوع پر الفوز الاصغر اور تہذیب الاخلاق میں بحث کرتا ہے۔اول الذکر تصنیف میں وہ اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کرتا

ہے۔تاہم وہ دونوں تصانیف میں بیشتر مقامات پر تکرار کا مرتکب ہوتا ہے۔ ہر دو میں ہمیں یکساں دلائل، یکساں مثالیں اور تقریباً ایک جیسے الفاظ ملتے ہیں۔

مادیت پرستوں کے برخلاف وہ روح کے وجود کا ثبوت اس طرح دیتا ہے کہ انسان میں کوئی شئے ایسی ہے جو بیک وقت مختلف بلکہ متضاد ہیئتیں اختیار کر لیتی ہے، یہ شئے مادی نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ کسی متعین لمحے میں صرف ایک ہی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح سادہ اور پیچیدہ اشیاء، جو موجود یا غیر موجود قابلِ محسوس اور قابلِ فہم ہوں، کو محسوس کرتی ہے۔لیکن کیا یہ اشیاء کو ایک ہی صلاحیت سے محسوس کرتی ہے یا متعدد صلاحیتوں سے؟ روح کے کوئی اجزاء نہیں ہیں؛ تقسیم کا عمل صرف مادے پر ہوتا ہے۔کیا اکائی اور نا قابلِ تقسیم ہونے کے باوجود روح مختلف اشیاء کو مختلف صلاحیتوں کے ذریعے سے اور مختلف طریقوں سے محسوس کر سکتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں مسکویہ دو مختلف حل پیش کرتا ہے: افلاطون کا جس کا کہنا ہے کہ مماثل اشیاء مماثل کو محسوس کرتے ہیں، اور ارسطو کا جو کہتا ہے کہ روح کی ایک ہی صلایت ہے جو پیچیدہ مادی اشیاء کو اور سادہ غیر مادی اشیاء کو محسوس کرتی ہے، لیکن مختلف طریقوں سے۔اس سلسلے میں مسکویہ تھمسٹی ئس (Themistius) اور اُس کی کتاب "On Soul" کا ذکر کرتا ہے۔

روح کی ابدیت کے سوال پر مسکویہ اول تو ارسطو کا نظریہ پیش کرتا ہے۔اس کے بعد وہ افلاطون کی تین دلائل دیتا ہے؛ پہلے تو وہ خود افلاطون کا حوالہ دیتا ہے، اس کے بعد پراکلس (Proclus) کی افلاطون کے روح کی ابدیت کے نظریے کی شرح کا حوالہ دیتا ہے، آخر میں وہ اس موضوع پر جالینوس کی رائے پیش کرتا ہے۔مسکویہ کا کہنا ہے کہ افلاطون کا نظریہ بہت طولانی ہے اور اس کی شرح درکار ہے، لہٰذا وہ پراکلس کی شرح کی مدد سے اس کا خلاصہ بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس باب میں اور بعد کے دو ابواب میں وہ ایک مکمل افلاطونی لگتا ہے اور وہ خاص طور پر افلاطونی قوانین اور تیماؤس (Timaeus) کا ذکر کرتا ہے۔افلاطون کا کہنا ہے کہ روح کی ماہیّہ حرکت ہے اور حرکت روح کی زندگی ہے۔مسکویہ اس کی یوں وضاحت کرتا

ہے: یہ حرکت دو طرح کی ہے، ایک عقل ذہانت کی جانب اور دوسری مادے کی طرف۔ اول الذکر سے اسے روشنی ملتی ہے، جب کہ دوسری سے یہ منور کرتی ہے۔ لیکن یہ حرکت ابدی اور لامکان ہے، لہٰذا یہ تغیر ناپذیر ہے۔ پہلی قسم کی حرکت سے روح عقل کے قریب آتی ہے جو تخلیقِ اول ہے؛ جب کہ دوسری قسم کی حرکت سے یہ نیچے آتی ہے اور خود اپنے سے باہر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روح پہلی قسم کی حرکت سے خدا کے قریب آ جاتی ہے، جب کہ دوسری سے یہ دور ہو جاتی ہے۔ اول الذکر نجات کی جانب لے جاتی ہے، اور دوسری اس کی ازلی تباہی کی جانب۔ افلاطون کے حوالے سے وہ کہتا ہے فلسفہ خود اختیاری موت کی مشق ہے۔ حیات کی دو قسمیں ہیں: عقل کے مطابق، جو ''فطری حیات'' ہے؛ اور مادے کے مطابق زندگی، جو والنٹر ی (خود اختیاری) زندگی ہے۔ موت پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے؛ لہٰذا افلاطون کا کہنا ہے اگر آپ نیت سے مرتے ہیں تو فطرت سے جیتے ہیں۔ یہاں نیت سے مراد ''جذبہ'' ہے۔

لیکن ساتھ ہی مسکویہ اپنی تصحیح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ خود اختیاری موت دنیا کو تیاگ دینا نہیں ہے، یہ تو اُن لوگوں کا رویہ ہوگا جو اس دنیا کی اشیاء کے بارے میں کچھ نہیں جانتے اور اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ انسان فطری طور پر معاشرتی ہے اور بغیر دوسروں کی مدد اور معاونت زندگی نہیں گزار سکتا۔ جو دنیا کو تیاگنے کی تعلیم دیتے ہیں وہ بے انصاف ہیں، کیونکہ وہ دوسروں کی خدمات بغیر اُن کی کوئی خدمت کیے بغیر چاہتے ہیں اور یہ صریحاً بے انصافی ہے۔ بعض یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی ضروریات انتہائی قلیل ہیں، لیکن یہ قلیل ضروریات بھی بہت سے دوسرے لوگوں کی خدمات کی متقاضی ہیں۔ چنانچہ یہ ہر فرد کا فرض ہے کہ دوسروں کی بے لوث خدمت کرے؛ اگر وہ زیادہ خدمت کرتا ہے تو اسے توقع بھی زیادہ کی رکھنی چاہیے اور اگر کم خدمت کرتا ہے تو اسے کم کی توقع کرنی چاہیے۔

مسکویہ کے نظریۂ فلسفہ کا یہ ایک اہم پہلو ہے، جو اُس کی اخلاقیات میں گہری دلچسپی کی وضاحت کرتا ہے۔

فلسفۂ اخلاق: فلسفۂ اخلاق نفسیات سے اس قدر مربوط ہے، کہ مسکویہ اپنی

اخلاقیات پر تصنیف **تہذیب الاخلاق** کی ابتدا روح کے اصول کے بیان سے کرتا ہے۔ یہاں اس کا اندازِ بیان کم فلسفیانہ مگر انتہائی مفصل ہے۔

نفسیات سے اخلاقیات کی جانب بحث کی تبدیلی کتاب کے صفحات ۱۸ تا ۲۱ پر دی گئی ہے، یہاں پر وہ افلاطون کی پیروی میں روح کی صلاحیتوں اور متعلقہ اقدار کے مابین مطابقت پیدا کرتا ہے۔ روح کی تین صلاحیتیں ہیں: معقول، شجیع، اور مشتہی: اور مماثل طور پر تین اقدار: دانائی، شجاعت اور اعتدال ہیں۔ ان تین کے مابین مطابقت کے باعث ہمیں چوتھی یعنی انصاف کی قدر ملتی ہے۔ یونانی مزاج کے نظری اور قیاس آرائی ہونے کے باعث افلاطون اس سے آگے نہ جاسکا۔ اخلاقی ضابطۂ حیات سے لیس مسکویہ نے دانائی کی سات (۷) اقسام یعنی: ذکاوت؛ فراستِ ذہنی؛ صحتِ فکری؛ سہولتِ حصول؛ صحتِ تمیز؛ تجازب اور بازیافت دی ہیں۔

اس نے شجاعت کی گیارہ (۱۱) انواع: عالی ظرفی؛ اجتماعیت؛ مقصدِ اعلیٰ؛ ثابت قدمی؛ جرأت؛ سردمہری؛ تمکنت؛ برداشت؛ فروتنی؛ ولولہ اور عفوگنوائی ہیں۔

پرہیزگاری کی بارہ (۱۲) اقسام: شرم؛ خوش خلقی؛ پارسائی؛ مصالحت؛ ضبط؛ صبر؛ قناعت؛ تحمل؛ خداترسی؛ باقاعدگی؛ راست بازی؛ اور کشادہ نظری (جو مزید چھ انواع میں منقسم ہے)۔

اور انصاف کی انیس (۱۹) انواع: دوستی؛ اتحاد؛ وفاداری؛ دیا؛ بھائی چارہ؛ بدلہ دینا؛ اچھی شراکت داری؛ ایمان داری؛ گرم جوشی؛ اطاعت (رضاجوئی)؛ راضی برضا؛ ریاضتِ الٰہی؛ خصومت فراموشی؛ غیبت سے احتراز؛ منصف سرائی؛ بے انصافی کو نظرانداز کرنا؛ اور کم اصل شرپسند اور چاپلوس پر اعتماد نہ کرنا۔

تاہم ہم اس امر کا تعین نہیں کرسکتے کہ یہ سبھی ذیلی اقسام اور تقسیمیں مسکویہ کی اپنی ہیں یا نہیں۔ یقیناً اُس نے اپنے پیشروؤں سے بہت استفادہ کیا، خاص طور پر ابوسلیمان السجستانی المنطقی کے مکتبِ فکر سے، جس کی بازگشت ہمیں التوحیدی کی "**المقابسات**" میں بھی ملتی ہے۔

یہاں تک تو مسکویہ کا استدلال افلاطونی ہے، لیکن صفحہ ۲۹ سے آگے وہ ارسطا طالیسی بن جاتا ہے، اور سعادت کو دو برائیوں کی اوسط مانتا ہے، وہ اس اصول کا اطلاق چار ام الفضائل پر کر کے اس باب کا اختتام کرتا ہے۔

دوسرے باب میں انسانی فطرت اور اس کی اصلیت کا مسئلہ زیرِ بحث لایا گیا ہے: آیا یہ خلقاً اچھی ہے یا بری۔ وہ قدیم یونانیوں کی رائے بیان کرتا ہے، جن کے مطابق فطرت کبھی تبدیل نہیں کی جاسکتی، لیکن وہ اس نظریے کو رد کر دیتا ہے، اس کے بعد وہ رواقیہ کا نظریہ لیتا ہے، جس کے مطابق انسان کی پیدائش خیر پر ہوتی ہے لیکن بری اشتہا اور بری صحبت کے باعث برے بن جاتے ہیں۔ ایک تیسری رائے بھی ہے، جس کے مطابق انسان ابتداء میں برے ہوتے ہیں لیکن تعلیم کے ذریعے سے اچھے بن جاتے ہیں۔ جالینوس آخری دو نظریات رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان تین طرح کے ہوتے ہیں: بعض فطرتاً اچھے ہوتے ہیں، دوسرے طبعاً برے ہوتے ہیں، اور ایک تیسری قسم ان دونوں کے بین بین ہوتی ہے۔ آخر میں مسکویہ ارسطو کی رائے دیتا ہے، جو *Nicomachean Ethics* میں دی گئی ہے اور اپنی رائے بھی دیتا ہے کہ ''جوہرِ انسانی کا وجود اللہ کی مرضی پر منحصر ہے، لیکن اس کی سدھار کا انحصار انسان پر ہے اور انسانی خواہش کے مطابق ہوتا ہے۔''

انسان کی حاصل کردہ کمال دو اقسام کا ہے: پہلی قسم سے وہ کامل سائنس حاصل کرتا ہے اور دوسری سے کامل کردار۔ انسانی صلاحیتیں تین ہیں: ارفع ترین استدلال، سب سے ادنیٰ بھوک اور ان دو کے مابین شجاعت ہے۔ چنانچہ بنیادی طور پر کمال کا تعلق استدلالی روح سے ہے۔ ہر صلاحیت کے کئی درجے ہیں، جن کی مسکویہ تفصیل بیان کرتا ہے یہاں پر اطفال اور جوانوں کی تعلیم پر ایک طویل باب ہے (ص 78-67)۔

مسکویہ کی اخلاقیات کا اصل حصہ تیسرے باب سے شروع ہوتا ہے (صفحہ 90 سے آگے)۔ ابتداء میں وہ فرفریوس (Porphyry) کی تنقید کے مطابق ارسطو کی پیروی کرتا ہے۔ ایسے معلوم دیتا ہے کہ وہ مکمل طور پر ارسطو کی *Nichomachean Ethics* پر فرفریوس کی

اُس شرح پر انحصار کرتا ہے جس کا اسحٰق بن حنین نے بارہ جلدوں میں عربی ترجمہ کیا۔ ہمیں اس کی ہیئت کا کچھ اندازہ مسکویہ کی **تہذیب الاخلاق** سے ہوتا ہے۔

ارسطو کے تتبع میں مسکویہ کہتا ہے (ص 90) اچھائی وہ ہے جسے ہر کوئی حاصل کرنا چاہے، مسکویہ مزید کہتا ہے کہ اس مقصد کے لیے جو کچھ بھی کارآمد ہے، وہ بھی خیر کہلایا جا سکتا ہے، یعنی ذرائع اور حاصلات دونوں خیر کہلائے جا سکتے ہیں۔ لیکن مسرت یا فلاح اضافی خیر یعنی ایک فرد کے لیے خیر ہیں۔ یہ صرف ایک خیر کی قسم ہے اور کوئی امتیازی یا خود اختیاری ماہیت نہیں ہے۔

ارسطو کی طرح مسکویہ بھی مسرت کی درجہ بندی دیتا ہے، لیکن زیادہ تفاصیل کے ساتھ۔ یہ درجہ بندی (۱) صحت، (۲) دولت، (۳) شہرت اور عزت، (۴) کامیابی، اور (۵) اچھی سوچ، پر مشتمل ہے۔

ارسطو کے مسرت کے نظریے کے بعد مسکویہ نے بقراط، فیثا غورس، افلاطون، رواقیوں اور بعض ایسے طبیبوں کے نظریات پیش کیے ہیں، جن کے مطابق جسم انسان کا جزو ہے نہ کہ اُس کا آلہ، لہٰذا اُن کے خیال میں روح کی مسرت نامکمل ہے جب تک اس کے ساتھ جسمانی مسرت نہ ہو۔

مسکویہ ان مختلف نظریوں پر بحث کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمیں ایسے نظریات کو رد کر دینا چاہیے جن کی رو سے مسرت صرف موت کے بعد ہی میسر آتی ہے، اور کہتا ہے کہ یہ اسی دنیا میں بھی ملتی ہے۔ نیکی کی جستجو کے باعث ہی مسرت اس دنیا میں اور آخرت میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہاں پر ایک سچے دینی انسان کی طرح وہ آخرت کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کی تائید میں وہ ابوعثمان الدمشقی کے ارسطو سے منسوب رسالے ''فضایل روح'' کے ترجمے کا حوالہ دیتا ہے۔ اس رسالے کو کسی اور نے ارسطو سے منسوب نہیں کیا۔ مسرت کی دو اقسام ہیں، ایک اسی دنیا کے مطابق، اور دوسرا آخرت کے مطابق، لیکن کوئی بھی دوسری دنیا میں اس دنیا میں زندگی گزارے بغیر ممکن نہیں، کیونکہ جیسا کہ ارسطو کا کہنا ہے سرورِ ابدی، ارفع اور بہتر ہونے کے

باوجود، دنیاوی مسرت پر منحصر ہے، بصورتِ دیگر یہ پوشیدہ رہے گی۔

چوتھا باب بیشتر عدل سے متعلق ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے، یہاں پر بھی وہ ارسطو کی *Nicomachean Ethics* کے متعلقہ حصوں کے مطابق لکھتا ہے۔

پانچویں باب میں وہ دوستی اور محبت کے بارے میں بحث کرتا ہے۔ اس حصے میں ایک نمایاں بیان محبت کی دو اقسام کے بارے میں ہے: (ا) اللہ کی محبت؛ اور (ب) غلام کی مالک کے لیے محبت۔ اول الذکر کا حصول فانی انسان کے لیے انتہائی مشکل امر ہے، جسے چند مخصوص لوگ ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ دوسری قسم کی محبت کے سلسلے میں مسکویہ بیٹے کی اپنے والدین کے لیے اور غلام کی مالک کے لیے محبت میں مماثلت بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مؤخر الذکر زیادہ بہتر اور سخی ہے، کیونکہ معلم ہماری روح کی تربیت کرتے ہیں اور ان کی رہنمائی میں ہمیں حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ معلم ایک ''روحانی باپ اور انسانی مالک ہے؛ مرید کے لیے اُس کی اچھائی سرمدی بہتری ہے، کیونکہ وہ اس کی پرداخت سعادت پر کرتا ہے، اسے اعلیٰ دانائی کی غذا فراہم کرتا ہے اور اسے ابدی فضل و کرم میں ابدی زندگی کی جانب لے جاتا ہے۔''

عمومی طور پر دوستی ضروری اور ہر انسان کے لیے کار آمد ہے۔ دوستی میں دھوکہ دینے والا کھوٹے سکے چلانے والے سے زیادہ بڑا ظالم ہے۔ ایک اچھا آدمی خود اپنا دوست ہے اور دوسرے لوگ بھی اُس کے دوست ہیں؛ برے لوگوں کے سوا اُس کا کوئی دشمن نہیں ہے۔ وہ انسان خوش قسمت ہے جو دوست بناتا ہے اور اُن کے لیے کار آمد بننے کی انتہائی کوشش کرتا ہے۔ ارسطو کا حوالہ دیتے ہوئے مسکویہ کہتا ہے کہ اچھے اور برے دونوں حالات میں انسان کو دوستوں کی ضرورت رہتی ہے۔ ایک بادشاہ کو بھی دوستوں کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ وہ اپنے عوام کی ضروریات کو نہیں جان سکتا ماسوائے مخلص دوستوں کی وساطت سے، نیز وہ اسے معلومات فراہم کرتے ہیں اور اُس کے احکامات کی بجا آوری میں معاونت کرتے ہیں۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے احباب کو خوش رکھنے کی حتی الامکان کوشش کرے اور منافقت اور خوشامد کے بغیر اُن کے ساتھ ہمیشہ اچھے تعلقات قائم رکھے۔

مسکویہ کا عدل کا تصور بیشتر ارسطاطالیسی ہے، اُس کے مطابق ہر مخصوص صورتِ حال میں اوسط یا اعتدال کی حد عدل کے لیے شرطِ بدیہی ہے، تاہم ارسطو کے برخلاف وہ یہ ذمہ داری ضابطۂ الٰہی کو سونپتا ہے نہ کہ دلیل یا بصیرت کو۔

حکمران خدا کا نائب ہونے کی حیثیت میں موقع ومحل کی مناسبت سے ذیلی تفاصیل کے لیے شاہی صواب دید کا استعمال کرسکتا ہے، مگر خدائی کوڈ کی روح کو مجروح کیے بغیر۔ ارسطو نے کشادہ دلی کی ناقص ہیئت میں مبہم طور پر مانا ہے سماوی پاکیزگی کو، جو اُس کے مطابق ''موزوں افراد کو صحیح تناسب سے صحیح مواقع پر دینا ہے''۔ مسکویہ کے ہاں مبنی بر انصاف ایسا اضافہ ہے جو انصاف میں زیریں تخمین کے جملہ امکانات کو ختم کردے، بشرطیکہ اس کے تعصبانہ اثرات خود خیراندیش کے حقوق تک محدود ہوں اور وصول کنندہ اس کے لیے موزوں ہو۔ چنانچہ سخاوت عدل کی ایک قسم ہے جو خلل سے محفوظ ہے۔ مماثل طور پر اُس کے مطابق محبت ذات کی محبت کی توسیع نہیں ہے، جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے، بلکہ اس کی تحدید اور دوسرے کے لیے محبت ہے۔ وہ محبت کو بطورِ خلقی صلاحیت مانتا ہے جو عموماً انسانیت سے متلازم ہے لیکن اس امر کی تائید کرتا ہے کہ دوستی چند افراد کے لیے ہے، اسے ارسطو کی مانند فائدے، حظ یا اچھائی کے لیے مانتا ہے۔ عشق چونکہ حظ یا اچھائی کی بے نہایت طلب ہے، مفاد کا حصول عشق کے منافی ہے، اس لیے یہ دوافراد سے زیادہ تک وسیع نہیں ہوسکتا۔ حیوانی عشق کا مقصد حصولِ حظ ہے اور روحانی عشق کا مقصد سعادت یا اچھائی ہے۔ اول الذکر قابلِ نفرین اور مؤخرالذکر ستائش کے قابل ہے۔ جیسا پہلے کہا جاچکا ہے، وہ انسان کی ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے، شاگرد کی استاد کے لیے، اور بیٹے کی اپنے والدین کے لیے محبت کی ایک سلسلے میں درجہ بندی کرتا ہے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ عدل خوف اور طاقت کے ذریعے قائم کیا جاسکتا ہے، لیکن محبت ایک فطری اکائی کا ذریعہ ہے، چنانچہ جہاں محبت کی عمل داری ہو وہاں عدل کی ضرورت نہیں رہتی۔ لہٰذا محبت حاکم اور عدل اس کے تابع ہے۔

''**الفوز الاصغر**'' کی مانند تہذیب الاخلاق میں بھی مسکویہ ہرنوع کی راہبانہ

زندگی کے خلاف ہے، کیونکہ راہب یا صوفی ''مندرجہ بالا جملہ اچھائیوں سے قطع تعلق کر لیتے ہیں۔ ایسا شخص جو انسانوں سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے اور تنہا رہتا ہے، کس طرح معتدل، انصاف پسند، سخی یا شجاع ہو سکتا ہے؟ کیا وہ نامیاتی اور بے جان کے علاوہ کوئی شئے ہے!'' انسان کا حتمی مقصد اور اچھائی ربانی مسرت ہے۔ اس کا تعلق انسان کے ربانی جزو سے ہے۔ یہ خالص اچھائی ہے، جب کہ عقل (دلیل) عیرِ اولیٰ ہے۔

روحانی طب

تہذیب الاخلاق کے آخری دو ابواب روحانی طب سے متعلق ہیں، یہ اصطلاح سب سے پہلے ہمیں محمد بن زکریا الرازی کی معروف کتاب ''**الطب الروحانی**'' کے نام میں ملتی ہے۔ مسکویہ ''طب النفس'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے، لیکن موضوع کی عمومی وضاحت ہر دو تصانیف میں واضح ہے۔ اس سے معلوم دیتا ہے کہ مسکویہ بلاشبہ الرازی کی تصنیف سے واقف تھا، گرچہ وہ اُس کا نام کہیں نہیں لیتا۔ ہر دو تصانیف کی ابتدا اس بات سے ہوتی ہے کہ اپنے جذبات پر قابو پانا روحانی ہائی جیین کی لازمی اساس ہے۔ ہر دو جالینوس کی کتاب On knowing One's Own Defects" (اپنی خامیاں جاننے کے بارے میں) سے استفادہ کرتے ہیں۔ لیکن جہاں الرازی جالینوس کے اس ضمن میں قول کو دہرانے پر اکتفا کرتا ہے، مسکویہ کا کہنا ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی دوست نہیں جو آپ کے لیے آپ کی خامیاں نمایاں کرے، اور اس ضمن میں دوست کے مقابلے میں دشمن زیادہ کارآمد ہے، کیونکہ وہ آپ کے گناہوں کے بارے میں زیادہ واقف ہے اور انہیں آپ کے سامنے بلا تکلف بیان کر دیتا ہے۔ اس سلسلے میں مسکویہ جالینوس کی ایک اور تصنیف "That Good People Benefit from Their Enemies" (اچھے لوگ اپنے دشمنوں سے فائدہ حاصل کرتے ہیں) کا حوالہ دیتا ہے جس میں اس موضوع پر بحث کی گئی ہے، اور جس کا حوالہ الرازی نے بھی دیا ہے۔ اس کے بعد مسکویہ الکندی کا حوالہ دیتا ہے، جس نے کہا کہ جو شخص خیر کی تلاش میں ہو، اُسے یہ احساس ہونا چاہیے کہ اُس کے واقف کاروں کی شبیہیں آئینے ہیں جن سے تکالیف اور جذبات سے پیدا ہونے والی برائیاں منعکس ہوتی ہیں۔

آخر میں مسکویہ روح کی امراض کے علاج کے بارے میں لکھتا ہے۔ وہ انتہائی اہم بیماریوں میں غصہ، تکبر، خوف، بزدلی، مناشقت، بغاوت، لاف زنی اور اداسی کا ذکر کرتے ہوئے ان کا علاج بتاتا ہے۔ اُس کے بعض ابواب الرازی کی ''طب'' کے مماثل ہیں، ان میں خودنمائی، افسردگی اور موت پر خوف سے متعلق ابواب ہیں۔ وہ الکندی کی تصنیف ''**رسالۃفی الحیلۃ لدفع الاحزان**'' میں سے چند پیراگراف بھی نقل کرتا ہے۔ مسکویہ محمد بن زکریا الرازی کا حوالہ کیوں نہیں دیتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ الرازی کے حاصل کردہ نتائج اور طریقۂ استدلال اُس کے اپنے طریقے اور نتائج کے برعکس تھے۔ اس کے برخلاف الکندی ایک ہم نفس تھا۔ الرازی جرأت مند تھا جب کہ الکندی دھیما، پارسا اور زیادہ قابلِ رسائی تھا۔

یاقوت کا کہنا ہے کہ زندگی کے آخری سالوں میں اُس نے اپنے لیے ایک پندرہ نکاتی ضابطۂ اخلاق نافذ کیا۔ کھانا کھانے میں اعتدال، نفس کو زیر کرنے کے لیے بہادری کا مظاہرہ، غیر منطقی خواہشات کو زیر رکھنے میں دانائی کا مظاہرہ اس ضابطے کے نکات میں شامل ہیں۔ وہ اپنی تصنیف تہذیب الاخلاق میں اپنی اخلاقی تبدیلی کا ذکر کرتا ہے، جس سے معلوم دیتا ہے کہ اُس نے اخلاقیات پر جو کچھ لکھا ہے، خود بھی اُس پر عمل کرتا تھا۔

بوعلی احمد مسکویہ نے خیر کی درجہ بندی ان الفاظ میں کی ہے ''پہلی ایک قسم کی مسرت ہے جو معتدل انداز میں خواہشات پورا کرنے کی کاوش سے حاصل ہوتی ہے''۔

اس طرح انسان خواہشات سے بلند تر ہوکر اپنے مناسب مرتبے کو پہنچتا ہے، نہ کہ بڑھتی ہوئی اپنی خواہشات کی کی تکمیل کی ناموزوں کیفیت تک۔ تب انسان اپنی مرضی اور کوشش سے ''روح اور جسم کی ارفع حالت'' تک پہنچتا ہے، جس کے باعث وہ بلاضرورت خواہشات سے اجتناب کرتا ہے۔ اس کے بعد انسان اپنی مشق، تعین، علم، دکھ اور اشتیاق کے مطابق مرتبے میں بلند ہوکر روحانی کمال حاصل کرتا ہے، تآنکہ وہ اُس مقام تک پہنچتا ہے جسے خالص الوہی سعادت کہتے ہیں۔

یہ مرحلہ انسان کو رجحانات، خواہشات اور ضروریات سے بہت بلند پہنچا کر خوف اور ڈر کی حالت سے اوپر لے جاتا ہے۔ وہ ایک مخلص شخص بن جاتا ہے اور اس طرح وہ دوسروں سے بے نیاز ہو کر خدا کی نقل کرتا ہے۔ تاہم مسکویہ اس دنیا کے باسی انسان کی حقیقت کے بارے میں کہتا ہے ''جس طرح حواس کی لذائذ ہوتی ہیں اسی طرح ذہنی بھی لذتیں ہوتی ہیں''۔ انسان کے دو رُخ ہیں: ایک طبیعی، جو اُسے جانداروں کی دنیا کے لیے موزوں بناتا ہے، اور دوسرا روحانی رُخ جو اُسے فرشتوں کے قریب کرتا ہے۔ حسی لذت غیر دلچسپ اور عارضی ہے گرچہ انسان کا اس کی غالب طاقت کے باعث اس کی جانب فطری جھکاؤ ہے۔ اگر یہ حسی لذت انسان پر حاوی ہو جائے تو یہ اس پر کنٹرول حاصل کر لے گی اور اس سے ہر نوع کی برائی کو پسند کرنے کا رجحان پیدا ہوگا۔ اس کے برخلاف ذہنی لذت مستقل ہے، گرچہ پہلے پہل انسان کا اس کی جانب فطری میلان نہیں ہوتا۔ تاہم اگر انسان اپنی ٹریننگ کرے تو وہ اس کے حسن اور جلال کو دریافت کر لے گا اور بالآخر اسے پسند کرنے لگے گا۔ عموماً انسان دو میں سے ایک حالت میں ہوتا ہے: یا تو طبیعی لذت اور مسرت کی کیفیت میں مگر روحانی لذت کا خواہاں اور اسے پانے کا خواہش مند، یا پھر وہ روحانی لذت اور مسرت کی کیفیت میں، جو طبیعی حظ کو عرفانِ قدسی کا مظہر سمجھتا ہے۔ اول الذکر حالت میں انسان پریشانیوں سے مبرا زندگی نہیں گزار سکتا جب کہ دوسری حالت میں وہ فرشتوں کی مانند ہے۔ ''صحیح معنوں میں وہ شخص خوش ہے جس کی لذائذ فطری ہیں نہ کہ ابنارمل، ذہنی ہیں نہ کہ حسیاتی، جینوئن ہیں نہ کہ جذباتی۔ مسکویہ کے مطابق ہر نوع کی خوشی کی سب سے بڑی وجہ دانائی ہے۔

مسکویہ کی سب سے عمدہ بات بعض لوگوں کی نفسیات کی وضاحت اور تجزیہ ہے۔ مثال کے طور پر وہ بادشاہوں کی نفسیات بیان کرتا ہے اور ان کی متنوع ضروریات اور اُن کے پاس جو بہت کچھ موجود ہے، یا جس کی انہیں خواہش ہے، انہیں مفلس ترین لوگ مانتا ہے۔ ''برے'' شخص کی نفسیات کو بیان کرتے ہوئے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ وہ کس طرح تفکر اور خوف کا شکار ہے، جو اُس کی خواہشات کے حصول کی وجہ ہے۔ سعادت کی بنا پر شخص اپنے آپ سے، جو کچھ وہ

کرتا ہے اُس سے، اپنے عقیدے کی اچھائی سے اور اپنی ذات اور دوسروں کے ساتھ ہم آہنگی سے مطمئن ہوتا ہے۔ مسکویہ کی کتاب کے اہم ترین مندرجات چھٹے اور ساتویں ابواب میں ہیں۔ چھٹے باب میں وہ ''روحوں کے علاج'' کے بارے میں بات کرتا ہے، یہاں وہ اُن عارضوں کا ذکر کرتا ہے جو روح کو بیمار کرتے ہیں، ان کی وجوہ کے تعین کے بعد وہ ان کے علاج کے بارے میں تحریر کرتا ہے۔ شروع میں وہ کہتا ہے کہ گرچہ روح ایک الوہی غیر طبیعی طاقت ہے، تاہم یہ کسی ہیئت سے اللہ کے پیدا کردہ فطری بندھن سے متعلق ہے، جو جسم ہے۔ روح اور جسم ایک دوسرے میں تبدیلیوں کے باعث تبدیل ہوتے ہیں، یہ صحت مند ہوتے ہیں اگر دوسرا صحت مند ہو اور دوسرے کی علالت کے باعث بیمار پڑ جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مثالیں دیتا ہے، جس طرح انسان دماغی خلل کے باعث منتشر خیال ہو جاتا ہے یا غصہ، غم اور خوف کی وجہ سے جسم پر بیماری کا حملہ ہوتا ہے۔

جسم کی دوا کی طرح روح کی دوا بھی دو حصوں پر مشتمل ہوتی ہے: صحت کو برقرار رکھنے کے لیے، اور اگر صحت خراب ہو جائے تو اس کی بحالی کے لیے، یہاں پر بنیاد میانہ روی ہے۔ مسکویہ ''اسلامی شریعت کے تحت لذت کی اجازت'' سے شروع کرتا ہے، جس لذت کو ذہن سمجھتا ہے۔ جو کوئی بھی اپنی روح کی صحت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے، اپنے پیشے کے نظری اور عملی پہلوؤں کو صحیح طریقے سے سرانجام دے۔ اُسے عقلی زندگی کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ اگر روح کو فکر کے پسِ پشت ڈال دیا جائے تو وہ کند اور زنگ آلود ہو جاتی ہے۔ اُسے عملی پہلو کو بھی پسِ پشت نہیں ڈال دینا چاہیے، کیونکہ یہ ظاہری خوشی کی وجوہ میں سے ایک ہے اور یہ ناجائز مسرتوں کی لذت کو علیحدہ کرتا ہے۔ مزید برآں الرّازی کی مانند وہ اُس شخص کو جو طبیعی اور نفسیاتی صحت کا متلاشی ہو، مطمئن ہونے کا مشورہ دیتا ہے، اور زندگی کی افراط و تفریط میں ملوث ہونے سے اجتناب کرنے کا، کیونکہ جو کوئی بھی ایسا کرے لامتناہی پریشانیوں میں مبتلا ہوگا۔ لہٰذا عقل مند انسان کو ''جسمانی لذت کی بجائے اس کی صحت کا متلاشی ہونا چاہیے، اور وہ مکمل طور پر خوش ہوگا، جو کوئی بھی لذت کا متلاشی ہوگا نہ کہ صحت کا تو اسے نہ صحت ملے گی اور نہ ہی لذت''۔

ساتویں باب میں مسکویہ ''روح پر صحت کے پرتو'' پر بات کرتا ہے۔ یہاں وہ اس میں خلل، سعادۃ کے متضاد، کی بات کرتا ہے جو وہی ہیں جو الرّازی اور البلخی نے اس سے پہلے بیان کیے ہیں۔اس کے بعد وہ وجوہ کو جاننے کے بارے میں اسی طرح بات کرتا ہے جیسے اُس کے پیشرؤں نے کی۔ یہاں ایک دومثالیں ہیں۔ وہ شیخی بگھارنے کی اس طرح تعریف کرتا ہے، کہ یہ ایک غلط مفروضہ ہے جس کے باعث روح کو ایسا مرتبہ ملتا ہے جو اس کے شایانِ شان نہیں۔ وہ اس موضوع پر کہتا ہے کہ انسان کو اپنی خامیوں کا اعتراف کرنا چاہیے اور جاننا چاہیے کہ سعادت جملہ نسل انسانی میں منقسم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی شخص بھی کامل نہیں ہے، ماسوائے دوسروں کی سعادت کے اور اسی لیے یہ نامناسب ہے کہ ایسا شخص جس کی سعادت کا انحصار دوسروں کی سعادت پر ہو خود شیخی کرے۔

خارجی فوائد، مادی ہوں یا ظاہرا، پر شیخی بگھارنا بھی مناسب نہیں ہے، کیونکہ یہ سب تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور معدوم ہو جاتے ہیں یا حادثے کا شکار۔ یہاں پر مسکویہ قرآن کریم سے ایک حکایت کا ذکر کرتا ہے، جس میں دو آدمیوں میں سے ایک کے دو سر سبز اور پھل دار دو باغ تھے، یہ شخص دوسرے آدمی کے سامنے اپنی ملکیت پر فخر کرتا رہتا تھا۔ اُس کے شیخی بگھارنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک تباہی کے باعث اُس کے باغ کا پھل ضائع ہو گیا۔ اس آیت میں دنیاوی زندگی کو پھلدار درخت سے تشبیہ دی گئی ہے، جو ظاہری طور پر پھلتا پھولتا ہے پھر بکھر جاتا ہے اور خشک تنے میں تبدیل ہو کر ہوا کے سامنے گر جاتا ہے (سورۃ 18، آیات 45 ,42-32)۔ ایسا شخص، جو مثال کے طور پر اپنے والدین پر فخر کرتا ہے، ایسی بات کی شیخی بگھارتا ہے جو اُس کی نہیں ہے۔ یہاں پر مسکویہ رسول اکرم ﷺ کی حدیث مبارکہ کا حوالہ دیتا ہے، جس میں فرمایا گیا ہے ''میرے پاس اپنے والدین کو نہ لائیں بلکہ اپنے اعمال لائیں''۔ مزید برآں وہ اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ بعض لوگ غصے کو اس کی شدت اور توانائی کے باعث غلطی سے جرأت سمجھ کر اس کی توصیف کرتے ہیں۔ وہ ان دو میں امتیاز ان الفاظ میں کرتا ہے: ''بہادر شخص جس میں عزتِ نفس ہے، وہ ہے جس کا تحمل اُس کے غصے پر غالب آجاتا ہے، جو حملہ کرنے سے پہلے حالات کا

تجزیہ کرتا ہے، اور کسی ایسی بات سے مشتعل نہیں ہو جاتا جو اس کے غصے کو ہوا دے، تا آنکہ وہ احتیاط سے فیصلہ نہ کرے کہ کس طرح اور کس حد تک اُسے بدلہ لینا چاہیے''۔

مسکویہ متوقع بدقسمتی سے پیدا ہونے والے خوف کا بھی تدارک کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ یہ متوقع بدقسمتی یا پریشانی ممکن ہے کہ واقع نہ ہو، یا یہ کوئی معمولی چیز ثابت ہو۔ انسان خود اپنی غلطی کے باعث اس متوقع پریشانی کی وجہ ہو سکتا ہے، اسی لیے اُسے ہر اُس بات سے اجتناب کرنا چاہیے جس کے عواقب سے اُسے خطرہ محسوس ہو۔ تاہم انسان کو اپنے خدشات کو بڑھا کر سامنے نہیں رکھنا چاہیے، کیونکہ ''زندگی قابلِ اطمینان اور مہذب ہے، بشرطیکہ انسان کے اچھے مفروضے اور قوی امیدیں ہوں اور اگر انسان غیر متوقع پریشانیوں کے بارے میں پریشان ہونا چھوڑ دے''، کیونکہ بہت سی باتیں دل کو ڈراتی ہیں مگر واقع نہیں ہوتیں۔ مسکویہ موت کے خوف کو دور کرنے کے بارے میں بھی لکھتا ہے، الکندی کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے اس میں اضافہ کرتا ہے۔

گرچہ ہم اوپر یہ ثابت کرتے رہے ہیں کہ مسکویہ نے اپنے یونانی پیشرووں سے بہت کچھ لیا تاہم ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اسلامی کلچر کے بھی اُس پر اہم اثرات ہیں۔ اُس نے بعض تصورات کی توضیح کے سلسلے میں عرب شعراء کے علاوہ قران حکیم، احادیثِ مبارکہ ﷺ، حضرت ابن ابی طالب اور الحسن البصری کے اقوال کا بار بار حوالہ دیا ہے۔

اسلامی فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں مسکویہ ایک نمایاں مقام کا حامل ہے، جیسا کہ اُس کے حالاتِ زندگی سے واضح ہے، اُس کی شہرت کی وجہ اُس کی تدریس یا تعلیم کے لیے تصانیف کے باعث نہیں، بلکہ اُس کی شہرت فلسفے میں اُس کے کام کی وجہ سے ہے۔ مسکویہ کے زمانے میں یونانی فلسفے کی ہر تصنیف کے متعدد نسخے دستیاب تھے کیوں کہ بہت سے مترجموں نے تراجم کیے تھے۔ تاہم اپنے پیشروؤں، مثلاً الفارابی (260-339/873-950ھ) کی مانند، جو ارسطو کے بعد معلم الثانی کہلایا، اُس نے خود کو منطق اور الٰہیات تک محدود نہ رکھا۔ بلکہ اُس نے ایسے موضوعات پر بھی قلم اٹھایا، جو اُس کے پیش رو اور ہمعصر فلسفی نظر انداز کر چکے تھے، اخلاقیات

کے حوالے سے وہ اُس دور کے بیشتر فلسفیانہ کام کے مقابلے میں مختلف تھا۔ چنانچہ اسے ''معلم الثالث'' کے نام سے بھی یاد کیا جاتا، کیونکہ اُسے مسلمان مفکروں میں پہلا اخلاقیات کا ماہر سمجھا جاتا۔ گرچہ مسکویہ خاص طور پر اخلاقیات کا ماہر ہونے کی وجہ سے معروف تھا، تاہم وہ معروف یونانی فلسفیوں، افلاطون، ارسطو اور دوسروں کے فلسفے سے بھی متأثر تھا، جن کی تصانیف کے عربی تراجم اُس دور کے مسلم فلسفیوں کی دلچسپی کا باعث تھے۔ افلاطون اور ارسطو کے اثرات واضح طور پر مسکویہ کی تصنیف **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** میں نظر آتے ہیں۔ اُس نے خود کو ان عظیم یونانی فلسفیوں تک محدود نہ رکھا، بلکہ اُس نے دوسروں کی تصانیف کا بھی مطالعہ کیا، جن کے وہ اپنی تصانیف میں حوالے دیتا ہے۔ ان میں فورفیرس، فیثا غورث، جالینوس، افرودیاسی سکندر اور برائسن شامل ہیں۔ اُس نے نوعمر لڑکوں کی تربیت کے حوالے سے لکھا، اُس کا بیشتر حصہ مؤخر الذکر کی تصانیف سے لیا گیا۔ گرچہ یہ شخص معروف نہیں تھا۔ مزید برآں مسکویہ دوسرے مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ وہ اپنے ماخذ کے واضح طور پر حوالے دیتا ہے، جس سے اُس کی سائنسی اعتمادیت (reliability) کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ اُن جملہ علوم کی تحسین کرتا ہے جن کا اُس نے مطالعہ کیا اور جو اسلامی دنیا میں معروف تھے اور جن کا وسیع تر مطالعہ کیا گیا تھا، لہٰذا انہیں اپنی زبان میں دوبارہ لکھنے میں اُس نے کوئی تعامل نہ کیا۔ جس طرح وہ یونانی فلسفیوں سے متأثر تھا اسی طرح اپنے پیشرو اور ہمعصر مسلمان فلسفیوں اور دانشوروں سے بھی متأثر ہوا۔ ان میں سے بعض کے اُس نے واضح حوالے دیے، مثلاً الکندی اور الفارابی، جب کہ دوسروں کے تصورات کا حوالہ دینے تک محدود رہا۔ غالباً مسکویہ کی انتہائی نمایاں خصوصیت اُس کی یونانی فلسفے کے لیے تحسین ہے، اُس نے دوسرے فلسفیوں کی مانند مذہب اور فلسفے کے مابین مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش نہ کی۔ نہ ہی اُس نے ان دونوں کو ملانے کی کوشش کی، مثلاً اخوان الصفا کی مانند۔ بلکہ اُس نے جو دلائل و آراء پیش کیں وہ یونانی انداز کی تھیں، اور انہیں عموماً ان کے اصل پیش کنندہ سے ہی منسوب کیا گیا۔

مسکویہ کا کام محض فلسفہ اور اخلاقیات تک ہی محدود نہ تھا، بلکہ اُس نے تاریخ میں بھی نمایاں کام کیا، وہ الکیمیا، حیاتیات، لٹریچر اور دوسرے موضوعات میں بھی دلچسپی لیتا رہا۔ اس سے اُس کی کلچر کی کثیر الجہت نوعیت کا اظہار ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے دور کا عکاس تھا، چنانچہ وہ اپنے کلچر کے متنوع ذرائع اور اپنی انسائکلو پیڈیائی تصانیف کی وجہ سے نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر وہ اپنی تصنیف ''**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**'' میں رقمطراز ہے: ''یہ کتاب خاص طور پر فلسفے کے شائقینوں کے لیے مرتب کی گئی ہے، یہ عوام الناس کے لیے نہیں ہے''۔

مسکویہ کا نظریۂ ارتقاء

کرۂ ارض پر انسان اور دوسرے نامیوں (organ isms) کے وجود میں آنے کے بارے میں تین نظریات سامنے آتے ہیں:

۱۔ تمام قسم کے نامیے (organisms) علیحدہ علیحدہ طور پر تخلیق کیے گئے، اسے ''نظریۂ خصوصی تخلیق'' (Special Creation Theory) کہتے ہیں؛

۲۔ تمام قسم کے نامیے علٰیحدہ علٰیحدہ طور پر تخلیق ہوئے، یہ ارضی وسماوی آفات میں مبتلا ہوکر نیست ونابود ہوگئے۔ پھر کچھ اور حیوانات تخلیق ہوئے، یہ بھی کچھ عرصے بعد نیست ونابود ہوگئے، اسی طرح مختلف ادوار میں نئے نئے حیوانات تخلیق ہوکر فنا ہوتے رہے۔ اس نظریے کو'' آفت گیری کا نظریہ'' (Catastrophism) کہتے ہیں؛ اور

۳۔ تخلیقِ ارض کے بعد ابتداء میں نہایت سادہ قسم کے کچھ جاندار پیدا ہوئے، دھیرے دھیرے ان میں نئے اور خوب تر قسم کے جاندار وجود میں آئے، اسے ''نظریۂ نامیاتی ارتقاء'' (Theory of Evolution) کہتے ہیں۔

نظریۂ نامیاتی ارتقاء:

یوں تو زمانۂ قدیم سے کرۂ ارضی پر نباتی وحیوانی حیات کی ابتداء کے بارے میں قیاس آرائی کی جاتی رہی ہے، تاہم اس نظریے کو جسے نظریۂ ارتقاء کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، دورجدید میں فرانسیسی سائنس دان لیمارک نے منظم طور پر پیش کیا جسے بعد میں ڈارون نے مزید

ترقی دی۔

یہ امر پیشِ نظر رہے کہ جب کوئی نظریہ تجربات اور مشاہدات کی کسوٹی پر پورا اترے تو اسے قانون یا اصول کا درجہ دیا جاتا ہے۔نظریۂ ارتقاء تا حال ''نظریے'' سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس کے باوجود مغرب میں بہت سے ماہرین حیاتیات اس پر ایمان لے آئے ہیں اور بہت سے دوسرے اس پر شکوک کی چادر ڈالتے نظر آتے ہیں۔

نظریۂ خصوصی تخلیق:

مسلمان فلسفیوں نے مادی دنیا کی موجودات کی درجہ بندی کی ہے، جسے بعض اوقات ''**ارتقاء**'' کا نام دیا جاتا ہے۔تاہم یہ درجہ بندی، حیاتیات میں ڈارون اور دوسرے فلسفیوں کی پیش کردہ درجہ بندی سے مختلف ہے اور نظریۂ خصوصی تخلیق کے پیشِ نظر ہے۔ ایسی درجہ بندی ہمیں ''**رسائل اخوان الصفا**'' اور الجاحظ کی ''**کتاب الحیوان**'' میں بھی ملتی ہے۔مسکویہ کے بعد نصیر الدین طوسی نے اپنی معروف تصنیف ''**اخلاقِ ناصری**'' میں بھی ''انسان کی تکمیل'' کی بات کی ہے۔جلال الدین رومی نے بھی اس موضوع کو اپنایا ہے۔

''**کتاب الفوزالأصغر**'' کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ مسکویہ پہلا شخص ہے جس نے ارتقاء کی حقیقی نوعیت کو سمجھا، وہ مفکر بھی ہے اور ایک طرح سے ماہرِ حیاتیات بھی۔ یوں تو یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ارسطو بھی ارتقاء کا قائل تھا،لیکن ارسطو کا ارتقاء کسی شئے کی نشو ونما کا تھا نہ کہ اُس کے ارتقائی مراحل کا۔مسکویہ کے مطابق زندگی نے جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان میں قدم رکھا، ارتقاء کے اسی تصور کے تحت اُس نے شخصیت پر بحث کی ہے،اور آخر میں نبوت کو کمالِ انسانیت سے تعبیر کیا ہے۔نظریۂ ارتقاء کو مولانا جلال الدین رومی نے بھی ''**بیان اَطوار و منازل خِلقتِ آدمی از ابتداء خلقت**'' کے عنوان کے تحت موضوعِ سخن بنایا ہے۔

ارسطو نے کائنات کو 'کن' کے عمل کی حیثیت سے دیکھا۔ ہر شئے کی ''نوعیت'' ایک

قوائیت(potentiality) ہے جو ڈولپمنٹ کے ایک عمل میں سے گزر کر ایک حقیقت کا روپ دھارتی ہے، جو اس کی حتمی شکل ہے۔ یہ حرکت ابتدا سے زیر حرکت جسم میں ابدی ہے۔ اخوان الصفاء کے پچاسویں ''رسالے'' میں ایک بالکل مختلف نظریہ ملتا ہے، جس میں ارتقاء کا عمل جمادات سے انسانی مرحلے تک روحانی خواہش کے پیش نظر خدا کی جانب لوٹنے کے عمل میں بیان کیا گیا ہے۔ اخوان الصفاء نے اس نظریے کو نبوت کا معیار متعین کرنے کے لیے استعمال کیا۔ مسکویہ اس سے آگے جاتا ہے وہ اس میں اپنے اخلاقیات کے نظریے کے لیے بھی ایک استوار اساس تلاش کرتا ہے۔ ارسطو کی طرح وہ سعادت کو انسان کی سب سے بڑی بہتری مانتا ہے لیکن اس کے برخلاف وہ بالآخر اسے خدا کی خلافت کے تصور سے منسوب کرتا ہے، جو ایسا مقام ہے جو انسان کائناتی ارتقاء میں اپنی منطقی(rationality) صلاحیتوں کے باعث حاصل کرتا ہے۔

مسکویہ کا نظریۂ ارتقاء بنیادی طور پر اخوان الصفاء کے نظریے کے مطابق ہے؛ یہ چار ارتقائی مراحل پر مشتمل ہے: معدنیاتی، نباتیاتی، حیوانیاتی اور انسانی۔ مرجان، کھجوراور بندر (ape- *qirol*) بالترتیب معدنی سے نباتی، نباتی سے حیوانی، اور حیوانی سے انسانی دنیا میں تبدیلی کی مثالیں ہیں۔ آخری مرحلے میں خود میں آفاقی روح کے زیست کا چکر مکمل کرتا ہے۔(Badawi, 1963)

شبلی نعمانی نے مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء کا ان الفاظ میں خلاصہ بیان کیا ہے:

موجودات کی ترتیب

جمادات

موجودات کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے جمادات وجود میں آئے جو عالم ترکیب کا سب سے ادنیٰ درجہ ہے، جمادات سے ترقی کر کے نباتات کا درجہ آیا، نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی کی، پہلے

گھاس وجود میں آئی جو تخم سے نہیں بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے، پھر درخت پیدا ہوئے، درختوں میں بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی، یہاں تک کہ اس قسم کے درخت پیدا ہوئے جن میں تنہ، شاخ، پھول، پھل ہوتا ہے۔ان کی خوراک کے لیے عمدہ زمین، عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے ان میں حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور ان کی سرحد حیوانات کے بالکل قریب ہوگئی، مثلاً کھجور اور خرما جن میں حیوانات کی طرح نر مادہ ہوتے ہیں اور جس طرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے، اسی طرح ان درختوں میں جب تک پیوند نہیں ہوتا بارآور نہیں ہوتے، اسی بنا پر حدیث میں آیا ہے کہ اپنی پھوپھی کھجور کی عزت کرو کیونکہ وہ اس مٹی سے پیدا ہوئی جو حضرت آدم کی خاک سے بچ رہی۔

نباتات

نباتات ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہوجاتے ہیں تو وہ ضعف پیدا ہوتی ہے، جو حیوان اور نباتات دونوں کا مجموعہ ہے مثلاً مونگا، سیپ۔ علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اس قدر ترقی نہیں ہوئی تھی اس لیے انہوں نے سیپ اور مونگے کی مثال دی۔ مثلاً ایک گھاس ہے جو درختوں پر لٹکتی ہے اور جب کوئی جانور اس کے سامنے سے گزرتا ہے تو وہ لٹک کر نہایت تیزی سے جانور کو لپٹ جاتی ہے اور اس کا تمام خون چوس لیتی ہے، یہاں تک کہ جانور مر جاتا ہے۔

حیوانات

نباتات جب ترقی کر کے حیوان کے درجہ پر پہنچتے ہیں تو سب سے پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہیں، جن میں حرکت اختیاری کے سوا اور کوئی چیز نباتات سے بڑھ کر نہیں ہوتی، رفتہ رفتہ ان میں ترقی ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ لامسہ کے سوا ان میں اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں، یہاں تک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جن میں لامسہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ،

باصرہ، تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہیں، ان میں بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے، چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض کودن ہوتے ہیں، پھر تیز، ذہین، زودفہم ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آجاتے ہیں، مثلاً بندر وغیرہ اس مرتبہ سے بھی آگے بڑھتے ہیں تو انسان کی طرح ان کا قد بھی سیدھا ہوجاتا ہے اور ان کے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہوجاتے ہیں۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا انجام اور انسانیت کا آغاز ہے، چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیوں میں اور ان حیوانات میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔ یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے یہاں تک قوائے عقلیہ، ذہن، ذکاء، صفائی باطن اور پاکیزہ خوئی ترقی کرتے کرتے انسان ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، یہی مرتبہ ہے جس کو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں (ص130-129)۔

علامہ اقبال نے نظریۂ ارتقاء کے بارے میں رائے دی ہے کہ ''تاہم نظریۂ ارتقاء نے دورِ جدید کو زندگی کے لیے امید یا جذبہ دلانے کی بجائے مایوسی اور ناامیدی دی ہے۔ اس کی وجہ جدید مفروضے میں ملتی ہے جس کے مطابق انسان کی موجودہ ذہنی اور جسمانی ساخت حیاتیاتی ارتقاء میں حرفِ آخر ہے، نیز موت، جسے ایک حیاتی عمل مانا گیا ہے، کی کوئی تعمیری حیثیت نہیں ہے۔ آج کی دنیا ایک رومی کی منتظر ہے، جو امید کی شمع روشن کرے اور زندگی میں نیا ولولہ پھونکے!''(Iqbal, 1951, p.121).

مسکویہ کی وصیت

محمد لطفی جمعہ نے مسکویہ کی درج ذیل وصیت نقل کی ہے:

''بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم ۔ یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے اس وقت کیا ہے جب کہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن وامان اور صحت جسمانی حاصل ہے، اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا، نہ اس کا مقصد مخلوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ ان سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ! اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے، اپنے امور کی اصلاح کرے، عفت اختیار کرے، شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزیّن ہو۔ اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جسمانی افعال میں میانہ روی کو پیشِ نظر رکھے تا کہ حرص اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ نفس کی ادنیٰ خواہشات کا مقابل کرے، اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے محل مغلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بصیرت افروز نظر ڈالے اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اور اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تا کہ وہ اپنے نفس کی اصلاح کرے اور اس کو تہذیب دے۔ اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں۔ میں عہد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا، اس پر قائم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر، اقوال میں صدق کو کذب پر، اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا۔ دائمی جہاد میں مصروف رہنا کیونکہ

انسان اوراس کے نفس میں دوامی کش مکش جاری ہے۔شریعت کی پابندی کرنا اوراس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا، وعدوں کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے، اورسب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء جو میرے اور خدا کے درمیان ہے،لوگوں پر بہت کم اعتماد رکھنا، نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ عقل کی جانب سے اشارہ نہ ہو، کسی شئے سے پیدا شدہ کیفیت کی حفاظت کی جائے، یہاں تک کہ وہ ملکہ بن جائے اور لاپروائی سے اس کو فاسد نہ کردے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے۔ وقت یعنی اپنی عمر کے ضائع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مہمات میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تا کہ امور زندگی سرانجام پاسکیں۔ان امور کی تکمیل کرے جو لابدی ہیں۔سستی سے اجتناب کرے۔ اہل شر وحسد کے اقوال کو نظر انداز کرے، تا کہ ان سے مقابلے کی نوبت نہ آئے اور ان سے منفعل نہ ہو، غنیٰ وفقر، عزت و دولت خواہ کسی حالت میں ہو، تحمل و بردباری کو ہاتھ سے نہ چھوڑے۔صحت کے زمانے میں مرض کو یاد کرے، سرور کے وقت غم کو نہ بھولے۔غضب کی حالت میں حلم اختیار کرے تا کہ سرکشی و بغاوت میں کمی ہو جائے۔ نیز خدائے تعالیٰ پر ہمیشہ بھروسہ کرے اور اس سے حسنِ ظن رکھے، اور اپنی تمام توجہ کو اس کی طرف منعطف کردے۔''

مسکویہ کی دستیاب تصانیف

مسکویہ نے اپنے ہم عصروں کی مانند متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا۔ بلاشبہ اُس کا کام ابن سینا کے پائے کا نہیں، تاہم وہ اسلامی فلسفے کی ترویج میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ فلسفے کے ذیل میں مسکویہ کا کام اخلاقیات کے ایک منظم نظام کی تشکیل کا حامل ہے۔ ذیل میں ہم کینی(Kenny) کی دی گئی تصانیف کی فہرست دے رہے ہیں، ہم یہاں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں درج کردہ مسکویہ کی تصانیف کی تفصیل سے بھی اضافہ کر رہے ہیں۔

فهرست تصانيف ‹ابن› مسكويه[1]

جوزف کینی(Joseph Kenny) نے مسکویہ کی ذیل میں دی گئی تیئیس(23) تصانیف کی فہرست دی ہے:

1۔ **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ['تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** ''مسکویہ نے '**كتاب آداب العرب والفرس**' میں خود اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ یہ یحیٰ بن عدی کی اسی نام کی مگر کم اہمیت کی حامل کتاب سے مختلف ہے۔ '**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**'' مسکویہ کی مشہور ترین کتابوں میں سے ہے، یہ متعدد بار چھپ چکی ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ نصیر الدین طوسی نے اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کر کے، اپنی تصنیف '**اخلاقِ ناصری**'' کے شروع میں شامل کیا۔ یہ تصنیف سات مقالات پر مشتمل ہے، پہلا مقالہ تمہیدی ہے اور اس میں نفس یعنی روح کی ماہیت اور حکمت اور اس کی قسموں پر بحث کی گئی ہے۔ بعد کے مقالہ جات

میں اس نے خُلق اور اُس کی انواع، خیر وسعادت کی ماہیت، ان کے باہمی فرق اور اقسام، فضائل اور الفت اور انس اوراجتماع کی ضرورت، نفس کی بیماریوں، ان کی صحت اور محافظت، علاج وغیرہ پر بحث کی ہے۔اردو دائرۃ معارف اسلامیہ]

2. كتاب السعادة

3. كتاب الفوزالأصغر [''كتاب الفوزالأصغر'' یہ ایک مختصر تصنیف ہے، اور تین مسئلوں پر مشتمل ہے: (۱) صانع یعنی خالقِ کائنات کا اثبات؛ (۲) نفس یعنی روح کی ماہیت اور اس کے احوال؛ (۳) نبوت۔اردو دائرۃ معارف اسلامیہ]

4. الحكمة الخالدة [''كتاب آداب العرب والفرس'' یہ تصنیف **''جاویدانِ خرد''** کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس کے کئی زبانوں میں ترجمے شائع ہو چکے ہیں۔ عبدالرحمٰن البدوی نے اس کتاب کو ایک مقدمے اور حواشی کے ساتھ **''الحكمة الخالدة، جاويدانِ خرد''** کے نام سے شائع کیا۔ اس تصنیف میں ایرانیوں، ہندوؤں، عربوں، رومیوں اور مسلمانوں کی تصانیف سے ماخوذ اقوال دیے گئے ہیں۔ چونکہ اس کتاب کی ابتدا ہوشنگ بادشاہ سے منسوب تصنیف **''جاودان خرد''** کے ترجمے سے ہوئی، جس کا عربی ترجمہ الحسن بن سہل نے کیا، اس لیے اسے **''جاودان خرد''** بھی کہتے ہیں۔اردو دائرۃ معارف اسلامیہ]

5. رسالة فی اللذات والألام

6. رسالة فی النفس والعقل [''اجوبة در مسئلة فی النفس والعقل'' یہ رسالہ بھی راغب پاشا کے کتب خانے میں استنبول میں ہے۔اردو دائرۃ معارف اسلامیہ]

7. وصية

8. من رسالة فی جوهر النفس

9. من كتاب العقل والعقول

10۔ **المقولات الثلاث**

11۔ **فی أثبات الصور الروحانیة البی لا هیولی لها**

12۔ **ماالفصل بین الدهر والزمان**

13۔ **المسائل الثلاث التی تشمل علی العلوم کمها**

14۔ **کتاب الهوامل والشوامل [''رسالة فی جواب [کذا، عن] سؤال علی بن محمد بن ابی حیّان الصوفی فی حقیقة العدل''** اس کا ایک مخطوطہ مشہد کے کتب خانے میں ہے۔ **''الشوامل''**، یہ کتاب ابو حیان توحیدی کے سوالات بہ عنوان **''الهوامل''** کے جواب میں لکھی گئی۔ کل سوالات ایک سو اسی ہیں، جو اخلاقی، لغوی، کلامی، فقہی، فلسفی اور ادبی مسائل سے متعلق ہیں، اور جو بغیر کسی ترتیب کے پوچھے گئے ہیں۔ اب وہ سوالات جو **''الهوامل''** کے نام سے موسوم ہیں، اس شکل میں نہیں ملتے جس میں ابو حیان نے لکھا تھا، اس لیے کہ مسکویہ نے بعض سوالات کو مختصر اور حذف کر دیا ہے۔ یہ کتاب سائل اور مجیب دونوں کے کمال علم پر ہر طرح سے شاہد ہے۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ استنبول میں کتاب خانۂ آیا صوفیہ میں موجود ہے، جسے احمد امین اور احمد صقر نے **''الهوامل والشوامل لابی حیّان التوحیدی ومسکویه''** کے نام سے شائع کیا۔ اردو دائرۃ معارف اسلامیہ]

15۔ **تجارب الأمم [''تجارب العمم و تعاقب الهمم''** یہ کتاب ایک عمومی تاریخ ہے، جسے طوفانِ نوح سے شروع کر کے 319ھ کے واقعات پر ختم کیا گیا ہے، اس تصنیف کا صرف ایک مخطوطہ استنبول کے کتب خانہ آیا صوفیہ میں موجود ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ]

16۔ **رسالة فی ماهیة العدل و بیان اقسامه**

17۔ **رسالة فی جوهر النفس والبحث عنها [''رسالة فی اللذّات والآلام فی جوهر النفس''** اس رسالے کا مخطوطہ کا استنبول میں راغب

پاشا کے کتاب خانے میں ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ا

18. **من كتاب العقل والمعقول**

19. **فی إثبات الصور الروحانية التی لاهيولى لها**

20. **تعريف يميز به بين الدهر والزمان**

21. **كتاب طهارة النفس**

22. **حكم فلاسفة الشرق واليونان**

23. **عجوبة مختلفة۔**

اردو دائرۃ معارف اسلامیہ میں ذیل کی تصانیف بھی ہیں جو کینی کی فہرست میں شامل نہیں:

☆ **"ندیم الفرید وانیس الوحید"** اس کتاب کا صرف ایک اختصار اور انتخاب کتاب خانۂ ولی الدین میں موجود ہے۔

☆ **"رسالة مسكويه رازی"** اس رسالے میں حجرِ اعظم (پارس پتھر)، اس کی علامات اور اس کے حصول کا ذکر کیا گیا ہے، تاہم اس رسالے کی مسکویہ سے نسبت مشکوک ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ تہران یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

☆ **"الفوز الاكبر"**، اخلاقیات کے موضوع پر اس کتاب کا ذکر **"الفوز الاصغر"** کے آخر میں بھی آیا ہے۔

☆ **"انس الفريد"** یہ کتاب اخبار، اشعار، حکم اور امثال پر مشتمل ہے اور ابواب میں منقسم نہیں۔ ممکن ہے یہ وہی تصنیف ہو، جو اوپر شمار نمبر (۸) پہ **"نديم الفريد وانيس الوحيد"** کے نام سے درج کی گئی ہے۔

☆ **"ترتيب العادات"** یہ کتاب اخلاق اور سیاست کے موضوع پر ہے۔ الخوانساری اور دوسرے مآخذ میں اس کا نام **"ترتيب السعادات"** درج ہے۔

☆ "**كتاب الجامع**"۔

☆ "**كتـاب السيـر**"، یہ کتاب اخلاقیات پر ہے اور اس میں اقوال، حِکَم اور اشعار بھی شامل ہیں۔

☆ "**كتاب الاشربة**"، امین الدولۃ ابن التلمیذ نے اس کتاب کا خلاصہ مرتب کیا۔

☆ "**كتاب الدوية المفردة**"۔

☆ "**كتـاب الباجات من الاطعمة**" ممکن ہے یہ وہی کتاب ہو، جس کا ذکر ابن ابی اصیبعۃ نے "**كتاب الطّبيخ**" کے نام سے کیا ہے۔

☆ "**كتاب السياسة**"۔

☆ "**تعليقات**" منطق کے موضوع پر ہے۔

(۲۱) "**المقالات الجليلة**"، جو اقسام حکمت اور علوم ریاضی پر تصنیف ہے۔

☆ "**كتاب المستتوفى**"، منتخب اشعار پر مبنی ہے۔

الخوانساری نے مسکویہ کی دو فارسی تصانیف کا نام بھی دیا ہے: (الف) "**نـزهـت نـامۂ علائی**"، جو علاء الدولۃ دیلمی کے نام معنون ہے؛ (ب) "**كتـاب جاويدانِ خرد**" جو "**جاويدانِ خرد**" عربی کے علاوہ ہے۔ (اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ)

کتابیات

اردو دائرۂ معارف اسلامی (1384ھ/1964ء) لاہور: دانش گاہ پنجاب؛ جلد ا، ص 698-690

جلال الدین رومی، (اردو ترجمہ قاضی سجاد حسین) **مثنوی معنوی** دفتر چہارم (1398ھ/1978ء)، لاہور: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان مؤسسہ انتشارات ایرانی، ص 45-344۔

محمد لطفی جمعہ "**تاریخ فلاسفة الاسلام**" (اردو ترجمہ میر ولی الدین)، کراچی: مسعود پبلشنگ ہاؤس، مطبوعہ: ستمبر 1964ء۔

ابوالقاسم امامی "ابوعلی مسکویہ" **دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی**، جلد ششم، ص ۵٦؛ تہران: ۱۳۷۳ھ

شبلی نعمانی، علامہ، **علم الکلام اور الکلام**، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس؛ (سن اشاعت ندارد)

چشتی، شہزاد الحسن و صدیقی حفیظ الرحمٰن "ابتدائی حیوانیات" کراچی: کفایت اکیڈمی (سن اشاعت ندارد)

القفطی: جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف، **حکمائے عالم**، (اردو ترجمہ ڈاکٹر غلام جیلانی برق)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹٦۰ء

Badawi, Abdurrahman (1963) 'Miskawaih in M.M. Sharif (Ed.) ***A History of Muslim Philosophy***, Lahore:

Pakistan Philosophical Congress and Kempton (Germany):All gauer Heimatverlag GmbH; Ch. 24, pp. 469-479.

Abu Reidah, Muhammad Abdul-HadiDr. (***Ibn Maskaweyeh and the Cure of Souls***) from the net

Imami, Abu 'l-Qasim (English Translation by Muhammad Suheyl Umar) "Abu 'Ali Muskawayh, Ahmad bin Muhammad" (Personal communication by Dr. Muhammad Suheyl Umar).

Iqbal, Sir Muhammad (reprint of 1951),***The Reconstruction of Religious Thought in Islam*** Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, pp. 121-123.

Iqbal, Muhammad ***The Developmwnt of Metaphysics in Persia*** - A contribution to the history of Muslim philosophy, London: Luzac and Company, 1908 (East Lansing, Mi. H-Bahai 2001) from the net.

Jamal al-Din, Nadia (1994),'MISKAWAYH", ***PROSPECTS; the quarterly review of comparative education*** (Paris, UNESCO: Inernational Bureau of Education), vol.**24**, no. 1/2 1994, **p**. 131–52.

Kenny, J., OP: ***Bibliography of Arabic Philosophy*** (مؤلفات مطبوعة للفلاسفة الكبار فى العالم العربى) retrieved on Nov. 9, 2002, from *http://nig.op.org/kenny/bibphilar.htm*

Leaman, O. "Ibn Miskwayh" in Seyyed Hossein Nasr (Ed.), ***Encyclopaedia of Islamic Philosophy***, Part I, Lahore (Pakistan): Suhail Academy, (2002), pp.252-257.

Siddiqi, B.H.(1962) "Ibn Miskwaih's Theory of Education", ***Iqbal (A Journal of the Bazm-I-Iqbal),*** Lahore (Pakistan) vol. 11, No. 1, July 1962, pp. 39-46.

Siddiqi, B.H.(1963) "Ibn Miskwaih's Theory of History", ***Iqbal (A Journal of the Bazm-I-Iqbal),*** Lahore (Pakistan) vol. 12, No. 1, July 1963, pp. 71-80

Siddiqi, M.Z. 'Islamic Studies' ***Islamic Culture,*** Hyderabad Deccan, 1961, Vol. XXXV, No. 4, pp. 218-19

The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Vol. VII, p. 143, Leiden - New York: E.J. Brill, 1993.

زیر نظر کتاب میں ابن مسکویہ کی شخصیت، ان کے اساتذہ اور شاگرد، معاصرین، ان کا فلسفۂ اخلاق اور نظریۂ تعلیم، فلسفۂ تاریخ، طب روحانی، نظریۂ ارتقا، ان کی وصیت اور دستیاب تصانیف پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ تاریخ اسلام ان مشاہیر اور اکابرین کے ذکر سے معمور ہے اور اب ہاشمی صاحب نے ان اذکار میں ایک اور ذکر کا اضافہ کر دیا ہے جو ان کے علمی کارناموں کے جھرمٹ میں ایک آبدار موتی کی مانند دمکتا رہے گا۔ نوجوان مسلمان نسل کو ان کے مشاہیر سے آشنا کرانا آج کے پر آشوب مادی دور میں ایک عظیم ضرورت ہے جسے جناب خادم علی ہاشمی نے بطریق احسن پورا کر دیا ہے۔

جناب جاوید اقبال قزلباش